

WARSZAWA

Św. JAN DAMASCEŃSKI

WYKŁAD WIARY PRAWDZIWEJ

PRZEŁOŻYŁ BRONISŁAW WOJKOWSKI

INSTYTUT WYDAWNICZY ·PAX· 1969

WSTĘP

ŻYCIORYS

Niewiele szczegółów możemy podać z życia Jana z Damaszku. Około r. 1085 powstał w języku arabskim jego życiorys, sporządzony przez jakiegoś mnicha, Michała, ale w druku ukazał się dopiero w r. 1912. Książka ta ma służyć celom ascetycznym, a zawiera mało materiału historycznego.

Znany od dawna grecki *Żywot* (PG 94, 429—490), pochodzący może z ręki patriarchy Jana VIII z Jerozolimy, około r. 1110, jest — jak w nim czytamy — jedynie tłumaczeniem lub opracowaniem *Żywota* arabskiego.

Nie znamy daty przyjścia na świat Jana; wypada ona na wiek VII. Pochodził on z rodziny osiadłej w Damaszku i z pokolenia na pokolenie piastującej w saraceńskim państwie wysoki urząd odpowiadający obecnemu ministrowi finansów. Jako potomek tej rodziny nosił on także arabskie imię „Mansur", tj. zwycięzca. Jego zawzięty wróg, cesarz Konstanty Kopronim (śmierdzący), obrazoburca, przekręcał imię „Mansur" na „Manseros" (bastard)[1].

Jan otrzymał staranne wykształcenie w naukach świeckich i teologicznych, podobnie jak jego adoptowany brat, Kosma. Nauczycielem ich był mnich, również imieniem Kosma, wykupiony z niewoli saraceńskiej przez ojca Jana.

Nie wiadomo, kiedy Jan zaczął sprawować wspomniany urząd w Damaszku i jak go długo piastował. Gdy w r. 726, lub wkrótce potem, wystąpił w obronie czci obrazów, przebywał jeszcze w rodzinnym mieście. Około r. 732 razem z adoptowanym bratem udał się do klasztoru Świętego Saby pod Jerozolimą.

W r. 735 Jan został wyświęcony na kapłana przez patriarchę jerozolimskiego Jana V, a Kosma — w r. 743 na biskupa w Majuma, portowym mieście Gazy.

---

[1] Teoph. *Chronogr.* do r. 6234, ed. de Boor, 1, 417.

Na swe życzenie został Jan do końca życia tylko kapłanem i prawdopodobnie nigdy klasztoru nie opuszczał. Życie jego wypełnione było pracą i modlitwą. I znów musimy powiedzieć, że nie wiemy, jak długo żył. Obrazoburczy synod z r. 754 wyklął patriarchę Germana z Konstantynopola, niejakiego Jerzego z Cypru i — aż cztery razy — Jana, pod imieniem Mansura. Przy tym chełpił się pyszałkowato, że Trójca (Święta) tych trzech (duchownych) obaliła na ziemię — ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν[1]. Gdybyśmy wyrażenie καθειλεῖν (od καθαιρέω — „powalić", „zniszczyć") rozumieli jako pozbawienie życia, to z tego by wynikało, że Jan umarł przed r. 754, bo German umarł już w r. 733. Natomiast jeżeli to słowo, często powtarzane, należy rozumieć także w sensie wyklęcia lub degradacji, to jednak pierwszeństwo trzeba przyznać pierwszej interpretacji, tym bardziej, że synod powszechny z r. 787 odpowiedział buntowniczemu synodowi obrazoburczemu słowami — że Trójca tych trzech mężów uchwalebniła — ἡ τριὰς τοὺς τρεῖς ἐδόξασεν[2].

Od r. 1890 czci go Kościół rzymski jako Doktora Kościoła w dniu 27 marca.

PISMA

1. Wymienimy najpierw pisma Jana „Przeciw wrogom obrazów" oraz wystąpieniom innych heretyków: Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας (PG 94, 1231—1420) — czyli „Mowy w obronie świętych obrazów" mogą uchodzić za najstarsze utwory literackie Jana Damasceńskiego. Są to trzy apologie napisane wyraźnie, jasno, przystępnie i zrozumiale, spokojnie, z umiarem, z namaszczeniem i zapałem, a w miarę potrzeby z oburzeniem, słowem — robią one nader dodatnie wrażenie.

Pierwsze dwie apologie śledzą dwa edykty Leona Izauryjczyka przeciw czci obrazów: pierwsza skierowana do ludności Konstantynopola i jego patriarchy (Germana) została wydana w r. 726 lub 727. Druga, utrzymana w ostrzejszym tonie, o zabarwieniu osobistym, może pochodzić z r. 730. Chronologii trzeciej nie można bliżej określić; apologia ta

[1] Mansi, *SS Conc. Coll.* 13, 356.
[2] Mansi, dz. cyt. 13, 400.

jest raczej rozprawą dogmatyczną o obrazach niż pismem polemicznym. Jej główne myśli są wyrażone już w pierwszym piśmie. Boga nie można odtworzyć, bo jest niewidzialny, ale można to uczynić w odniesieniu do Boga wcielonego οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω Θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω Θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα.

Zakaz sporządzania obrazów, obowiązujący w Starym Zakonie, dotyczył przedstawiania Boga, jak Go sobie człowiek wyobraża, i miał zapobiegać czci uwielbiającej — λατρεία. Wszystko, co dotyczy naszego zbawienia, jak krzyż, ołtarz, księgi liturgiczne itp. zasługuje na cześć, nie zaś na uwielbienie.

Cześć, okazywana jakiemuś obrazowi, odnosi się do postaci przez ten obraz przedstawionej — to nawet dla dziecka nie jest trudne do zrozumienia. Znaczenie zaś pedagogiczne obrazów jest dla każdego jasne. Obrazy uplastyczniają nam fakty naszego zbawienia, zachęcają do naśladowania cnót i przykładów Zbawiciela i Jego świętych — słowem, są one słusznie nazwane księgą niewykształconych, czyli prostaczków, zastępują miejsce kazań — ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμυημένοις ἡ βίβλος, τοῦτο καὶ ἀγραμμάτοις ἡ εἰκὼν καὶ ὅπερ τῇ ἀκοῇ ὁ λόγος, τοῦτο τῇ ὁράσει ἡ εἰκών (ibid. n. 17).

Jeszcze raz trzeba zaznaczyć, że wszystkie trzy pisma naszego autora są opatrzone dodatkiem, zawierającym świadectwa Ojców Kościoła opowiadających się za czcią obrazów.

„Dialog przeciw Manichejczykom" — Κατὰ Μανιχαίων διάλογος (PG 94, 1505—1584) jest skierowany przeciw dualistyczno-manichejskiemu systemowi w formie rozmowy między człowiekiem prawowiernym i członkiem sekty manichejskiej, prawdopodobnie tzw. paulikianów. Sekta ta w drugiej połowie wieku VII silnie krzewiła się na Wschodzie. Podobnej treści, ale o wiele mniejsze jest pismo, wydane dopiero w r. 1847 przez Maia pt. Διάλεξις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον (PG 96, 1319—1336), czyli „Dysputa prawowiernego Jana z Manichejczykiem".

Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ „Dysputa Saracena z chrześcijaninem" ogranicza się głównie do obrony nauki o Wcieleniu i zwalczania fatalizmu. Mamy ją w dwóch recenzjach (PG 94, 1585—1598 i 96, 1335—1348). Pochodzi to zapewne stąd, że — według najstarszego greckiego biografa — autor, pod koniec swego życia, przerabiał swe pisma.

Fragmenty „O smokach i czarownicach" — περὶ δρακόντων,

περὶ στρυγγῶν (PG 94, 1599—1604) — są to resztki jakiegoś nieznanego dzieła występującego przeciw zabobonowi (tj. wierze w istnienie czarownic), panującemu wśród Żydów i Saracenów.

Przeciw nestorianizmowi zwraca się pismo Κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν (PG 95, 187—224) — „Przeciw herezji Nestorianów" oraz rozprawa Περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν — „O wierze przeciw Nestorianom", dopiero w roku 1901 wyciągnięta na światło dzienne przez F. Diekampa.

Rozprawa Περὶ συνθέτου φύσεως (PG 95, 111—126) — „O złożonej naturze" — zwraca się przeciw monofizytyzmowi — a także dzieło sporządzone na polecenie metropolity Piotra z Damaszku — do nieznanego jakobickiego biskupa (PG 94, 1435—1502) ma na celu przede wszystkim odparcie monofizytyzmu. Luki w tekście uzupełnił Diekamp w r. 1901.

Zwalczaniu monoteletyzmu poświęcił Jan jeszcze jedno pismo „O dwóch wolach w Chrystusie" — Περὶ τῶν ἐν τῷ Χριστῷ δύο θελημάτων (PG 95, 127—186), posługując się w tym przedmiocie pismami Maksyma Wyznawcy.

2. „Źródło poznania". Dzieło pod tym tytułem — Πηγὴ γνώσεως (PG 94, 517—1228) jest z pism Jana najwyżej cenione. Wstęp jest filozoficzny — κεφάλαια φιλοσοφικά — cytowany zwyczajnie jako *Dialectica*, a zawiera głównie arystotelesowską ontologię. Po krótkiej przedmowie do całego dzieła chciał autor zebrać tu najlepsze rzeczy, jakie mieli helleńscy filozofowie — na sposób pszczoły, by „z nieprzyjaciół wyciągnąć pożytek".

Jako druga część następuje krótka „Historia herezji" — Περὶ αἱρέσεων która aż do r. 79 jest dosłownym powtórzeniem „Anakephalaiosis" Epifaniusza; w dalszym ciągu reprodukuje inne zachowane fragmenty i dopiero w rozdziałach końcowych 101—103 (mahometanie, obrazoburcy, paulikianie) jest oryginalną pracą autora. Wiele rękopisów liczy nie 103, a tylko 100 herezji, jako ostatnią — mahometanizm.

Trzecią i ostatnią część całości stanowi „Szczegółowy wykład wiary prawdziwej" — Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Ponieważ ta część jest przedmiotem naszego wydania, przeto pomówimy o niej szerzej osobno, a obecnie przechodzimy do dalszych pism Jana Damasceńskiego.

3. Mniejsze pisma dogmatyczne. Niektóre mniejsze pisma dogmatyczne są starsze niż „Źródło poznania". Dokładne wyznanie wiary — Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος (PG 94, 1421—1432) powstało na prośbę niejakiego biskupa Eliasza, monoteletу, który wrócił do prawowierności. Jan był wtedy jeszcze w Damaszku.

„Zwięzły wstęp do dogmatyki" — Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης (PG 95, 99—112) o treści filozoficznej jest zarazem przygotowaniem do pierwszej części „Źródła poznania".

„Rozprawa o Trójcy Świętej — Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος (PG 95, 9—18) w pytaniach i odpowiedziach omawia — prócz Trójcy Świętej — także najważniejsze punkty chrystologii.

Długi traktat „O Trishagionie" — Περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου (PG 95, 21—65), adresowany do jakiegoś archimandryty, ma na celu wykazać, że wezwanie „Święty Boże, Święty mocny, Święty nieśmiertelny, zmiłuj się na nami" — odnosi się nie tylko do Syna, ale do całej Trójcy Świętej, i dlatego żądany przez Piotra Folusznika dodatek: „który za nas byłeś ukrzyżowany" — nie jest uzasadniony.

Inne pisma podlegają — co do autentyczności — poważnym zastrzeżeniom, a więc: rozwlekłe „Wyznanie wiary", które doszło do nas tylko w języku arabskim (z arabskiego w łacińskim: PG 95, 417—436).

List i homilia, zestawione razem pt. „O ciele i krwi Pana" (PG 95, 401—412), traktujące o stosunku Eucharystii do naturalnego ciała Chrystusa.

Dwa fragmenty, które odrzucają używanie we mszy św. niekwaszonego chleba, jako judaistyczne i niezgodne z apostolską tradycją — Περὶ τῶν ἀζύμων (PG 95, 387—396).

Pismo „O spowiedzi" — Περὶ ἐξομολογήσεως (PG 95, 283—304), omawiające pytanie, czy można wyznawać grzechy także przed mnichami, którzy nie są kapłanami, nie jest utworem naszego autora, lecz Symeona „nowego Teologa" (żyje 966—1042).

Homilia „O tych, którzy posnęli w wierze" — Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων (PG 95, 247—278) — udowadniająca, że można zmarłym wiernym pomagać przez mszę św., jałmużnę oraz inne dobre uczynki — może być uważana za autentyczną.

4. „Święte Paralele". „Paralelą Świętą" nazwano rozpowszechnione określenie dzieła przedstawiającego do pewnego

stopnia przeciwieństwo do „Źródła poznania”. Jest to podręcznik nauki moralności albo księga budująca — olbrzymich rozmiarów. Podobnie jak Maksym Wyznawca także Jan stosował formę wybierania, czyli zestawiania sentencji z Pisma św. i Ojców Kościoła, a nadto Żyda Filona i Żyda Józefa, którzy wprawdzie byli „Hebrajczykami”, ale jednak (jak się Jan wyraża) „mężami rozumnymi”. To florilegium przewyższa objętością wszystkie znane nam podobne dzieła. „Cytaty idą w tysiące, a wśród nich są połówki kazań Bazylego i Chryzostoma.” [1] Zapewne ta ogromna objętość była przeszkodą w rozszerzaniu dzieła. W każdym razie do nas doszły tylko fragmenty, a o pierwotnej postaci możemy mieć pojęcie tylko z domniemanych zarysów.

Tytuł tego dzieła brzmiał Ἱερά, a całość dzieliła się na trzy księgi, z których pierwsza rozprawiała o Bogu, Jego istocie i Jego działaniu; druga o człowieku i stosunkach ludzkich, trzecia o cnotach i występkach. W poszczególnych księgach materiał był rozłożony w długi szereg tzw. τίτλοι, czyli tematów. W pierwszych dwóch księgach owe tematy były uporządkowane alfabetycznie według haseł, podczas gdy w trzeciej księdze cnota i występek stale występują jako przeciwieństwa. Stąd ta księga otrzymała specjalny tytuł Παράλληλα — „przeciwieństwa”. W ten sposób zrozumiały jest tytuł zbiorowy Ἱερὰ παράλληλα w wydaniu Le Quiena.

Pierwsze dwie księgi zachowały się — wprawdzie w mocno skróconej formie, ale w ich pierwotnym założeniu — pierwsza w Cod. Coislin 276; druga w Cod. Vatic. 1553. Nadzieja, że znajdzie się odpis trzeciej księgi, nie spełniła się dotychczas. Natomiast istnieje znaczna liczba dokładnych opracowań całego dzieła. Le Quien wziął do swego wydania przekazane przez Cod. Vatic. 1236 opracowanie (PG 95, 1039—1588; 96, 9—442). Zarazem podał on próbki opracowania bardzo odbiegającego od Cod. Rupefucaldinus, obecnie w Berlinie (PG 96, 441, 514).

„Święte Paralele” stały się przedmiotem większego zainteresowania dopiero od niedawna, np. Loofs usiłował zaprzeczyć autorstwa Damascenowi, a przyznać je Leoncju-

---

[1] K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter*, Leipzig 1899 — wstęp, VI.

szowi z Bizancjum. Wspomniany rękopis drugiej księgi Cod. Vatic. 1553 nosi napis Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίων δεύτερον — a także ze względów wewnętrznych — zdaniem Loofsa — Jan nie może być uznany za autora. K. Holl występuje zdecydowanie za Janem Damasceńskim. Wszystkie inne rękopisy wymieniają w nagłówku tylko jednego Jana, kapłana i mnicha — Ἰωάννης πρεσβύτερος καὶ μοναχός. Dużo jest kontaktów z innymi pismami Jana. Zdanie Holla spotkało się z powszechną aprobatą. Nie przyjęło się jedynie jego zapatrywanie, że tzw. „Maximum Florilegium" można uważać za dzieło Jana i za źródło „Świętych Paraleli".

5. Mniejsze etyczno-ascetyczne pisma i homilie. Etyczno-ascetycznej treści są rozprawy „O świętym poście" — Περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν (PG 95, 63—78) — zwłaszcza dotyczące trwania kościelnego czasu postu. „O ośmiu duchach złości" — Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων (PG 95, 79—86), tj. o ośmiu grzechach głównych ze szczególnym uwzględnieniem życia zakonnego. Traktat „O cnotach i występkach" — Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (PG 95, 85—98) rzeczowo spokrewniony z rozprawą poprzednią, ale przeznaczony dla szerszych kół.

Homilie w liczbie trzynastu (PG 96, 545—816) poruszają różnorodne tematy. Wśród nich wybijają się trzy mowy o zaśnięciu Dziewicy i Bogarodzicy (PG 96, 699—762). Jak autor sam w końcu podaje (*Hom.* 3, 5) były one wszystkie trzy wygłoszone na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, przy Jej grobie w Getsemani.

Świadczą one — podobnie jak odpowiednie kazania Modesta z Jerozolimy i Germana z Konstantynopola — o zabraniu Maryi do nieba co do ciała, jako o przedmiocie odziedziczonej starokościelnej tradycji, i chcą to, „co krótko i prawie za zwięźle Syn od Ojca — jak zwykło się mówić — otrzymał", dalej wywodzić i bliżej uzasadniać (*Hom.* 2, 4).

Dwie homilie na narodzenie Maryi (PG 96, 661—698) są niesłusznie przypisywane Janowi; w każdym razie druga nie pochodzi od Jana, ale od Teodora Studyty († 826).

Także dwie homilie na Zwiastowanie (PG 96, 643—662), z których pierwsza zachowała się tylko w języku arabskim, należy stanowczo odnieść do czasów późniejszych.

6. Pisma egzegetyczne i hagiograficzne. Jako egzegeta zajmuje się Jan także osiągnięciami czasów poprzednich. Obszerny komentarz do wszystkich Listów św. Pawła (PG 95,

441—1034) podaje odnośne homilie św. Jana Chryzostoma, z ograniczeniem, że przytacza także Teodoreta z Cyru i Cyryla Aleksandryjskiego. Nie ma żadnych zastrzeżeń co do autentyczności dzieła.

Pisma hagiograficzne uważane są obecnie na ogół za nieautentyczne. Jedno z nich jest opublikowane w r. 1840 przez kardynała Maia pt. „Żywot św. Artemiusza" (PG 96, 1251—1320), raczej „Męczeństwo św. Artemiusza", męczennika, który za cesarza Konstancjusza był wojskowym gubernatorem Egiptu, za Juliana został stracony. Pismo to jest właściwie dziełem nieznanego mnicha, Jana z Rodos, może współczesnego Janowi, i zawiera w dużej części wyciągi z „Historii Kościoła" arianina, Filostorgiusza.

Znaczniejszy jest „Żywot Barlaama i Joasapha", wydany w r. 1832 przez Boissonade'a (PG 96, 859—1240). Językiem żywym i obrazowym opowiedziany jest fakt, jak syn indyjskiego króla, Joasaph, wbrew wszystkim wysiłkom ojca zostaje nawrócony na chrześcijaństwo przez eremitę Barlaama. Syn ten rezygnuje z królewskiej korony, a następnie także ojca i całe królestwo pozyskuje dla swej nowej wiary. Kończy on swe życie jako pustelnik. Całość jest budującą powieścią; Joasaph i Barlaam nie są postaciami historycznymi. Rdzeń opowiadania pochodzi — z małymi odmianami — z indyjskiej legendy o założycielu buddyzmu.

Autor oświadcza w przedmowie, iż chce podać historię, a istotne rysy materiału opowiadania znaleźć w legendarnych księgach buddyzmu. Nowy gawędziarz pragnie w miejsce buddyzmu wysławiać chrześcijaństwo. Jest on wykształconym i oczytanym teologiem, wplata dogmatyczne refleksje i czerpie pełnymi rękami z Biblii oraz Ojców Kościoła. Obecnie krytycy są skłonni do przyznania autorstwa Janowi.

Armitage Robinson mógł wykazać, że długa mowa celem polecenia chrześcijaństwa, jaką wygłosić musi pogański pustelnik Naghor (r. 26—27), nie jest niczym innym, jak uważaną od dawna za zagubioną apologię chrześcijańskiego filozófa Arystydesa z Aten do cesarza Hadriana, w nieco skróconej formie.

Dzieło to można nazwać międzynarodową księgą ludową — dzięki jej estetycznej wartości i etycznej treści. Z tekstu greckiego płyną, częściowo bezpośrednio, częściowo pośred-

nio, różne prozaiczne i poetyckie opracowania przedmiotu tak w językach wschodnich, jak i zachodnich.

Kuhn (1893) chciał wszelkimi siłami wykazać wschodnie wersje, jakie poznano jeszcze przed tekstem greckim. Zapytajmy, kto jest autorem tekstu greckiego? Według notatek licznych starych rękopisów jest nim mnich Jan z klasztoru Świętego Saby; według nowszych — mnich Jan z Damaszku.

Także najstarsza znana nam biografia Jana Damasceńskiego z XI wieku wymienia wśród pism swego bohatera „historię Barlaama i Joasapha, w której ujawnił on wszelką mądrość boską i ludzką”. Według kryteriów wewnętrznych mnich Jan z klasztoru Świętego Saby musi być starszy o sto lat od Jana z Damaszku. Z jednej strony nie zdradza on znajomości islamu, z drugiej daje wyraz wierze w doskonałe człowieczeństwo Chrystusa, w czym zawiera się polemika przeciw monoteletyzmowi (r. 19) — Ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς, θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίοις καὶ κατὰ πάντα τελείως ἐχούσαις. Ten zagadkowy autor pisałby ok. 630 r.

7. Poezje. Jan należy do najwybitniejszych poetów Kościoła greckiego. Trudno jest jednak ustalić i zdefiniować jego spuściznę literacką. Samo brzmienie jego imienia sprawiało pewnego rodzaju zamieszanie. Zbiór poezji u Migne'a greckiego (PG 96, 817—856; 1363—1408) wymaga przesiania. Szczególnie hymny zebrane przez A. Maia (PG 96, 1371—1408) należy — według kompetentnych krytyków — przypisać jakiemuś młodszemu mnichowi Janowi.

Także dawny pogląd, że nasz Jan jest autorem „Oktoechos”, zbioru pieśni śpiewanych jeszcze dziś w Kościele greckim na święta i niedziele, został zachwiany o tyle, iż wykazano, że niektóre pieśni są późniejszego pochodzenia.

„Anthologia graeca carminum christianorum” Christa i Caranikasa podaje pod imieniem Jana Damasceńskiego sześć krótszych poematów, trzy Στιχηρὰ ἀναστάσιμα i trzy ἰδιόμελα, a następnie osiem κάνονες, zdaje się to, co Jan stworzył najlepszego. Στιχηρὰ ἀναστάσιμα są to pieśni na uroczystość Zmartwychwstania Pana. Ἰδιόμελα — są to pieśni o osobnej melodii na święta kościelne: na Ofiarowanie 2 lutego, archanioła Gabriela 26 marca i św. Jerzego 23 kwietnia. Wyraz ἰδιόμελα opiera sę na tym, że poeci greccy byli częstokroć zarazem kompozytorami, a więc dostarczali nie tylko tekstów ἔπη, ale

także melodii μέλη. Według starej tradycji Jan dyktował śpiewając.

Jednak poetycka sława Jana gruntuje się głównie na jego κάνονες, na pieśniach, składających się z dziewięciu różnych wierszy, z których każdy ma osobną budowę i melodię. Jest rzeczą uderzającą, że Jan podjął starą poetycką technikę i usiłował połączyć z panującą techniką, z rytmiką. Jego kanony na Boże Narodzenie, na Trzech Króli i Zielone Święta ujęte są w jambiczne trymetry tak jednak, że wiersze akcentowane są także rytmicznie. Do tego dołączają się różne sztuczki, zwłaszcza tzw. akrostychy (Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit.* 2, 674). Mimo to wszystko ma głos i poeta. Nie brak ciepła i uczucia, polotu i wyobraźni — choćby ze szkodą przejrzystości. Bizantyński smak staje się często ofiarą sztuczności w naciąganej budowie. Zob. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 544—549.

SZCZEGÓŁOWY WYKŁAD WIARY PRAWDZIWEJ

Tytuł trzeciej części „Źródła poznania" opiewa "Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως— „Szczegółowy wykład prawdziwej wiary" w 100 rozdziałach, w wydaniu Le Quiena, później podzielony na cztery księgi.

Pierwsza księga mówi o Bogu; druga o stworzeniu, aniołach i demonach, o widzialnej naturze, o raju, o człowieku i jego możności, o Opatrzności Boskiej; trzecia księga rozprawia obszernie o Wcieleniu; czwarta, najmniej uporządkowana, mówi o uwielbieniu Boga-Człowieka, o chrzcie i Eucharystii, o czci świętych i relikwii, o kanonie Starego i Nowego Testamentu, o złu w świecie, o rzeczach ostatecznych.

Podział na cztery księgi jest obcy greckiej tradycji i wyłonił się dopiero na Zachodzie i prawdopodobnie wzorowany jest na czterech księgach *Sentencji* Piotra Lombarda († 1164). Dzieło jest poświęcone adoptowanemu bratu autora, Kosmie, który w r. 743 został biskupem, i dlatego pozdrowiony jest słowem πατήρ — ojciec. Czas napisania zatem należy odnieść do ostatnich lat życia Jana.

Ta trzecia część „Źródła poznania" stanowi o wartości całego dzieła. Jest ona pierwszą próbą całkowitej dogmatyki w or-

bicie greckiej literatury. Wzór mógł Jan mieć tylko w owym podręczniku nauki Kościoła, jaki Teodoret z Cyru dołączył do swej historii herezji. Jeśli zaś był wzór, to nader skromny. A jeśli Teodoret w istocie pozbierał miejsca Pisma świętego, to Jan — nie chcąc wyłączać autorów biblijnych — miał na celu raczej uwydatnić wielkie synody i najwiarygodniejszych nauczycieli przeszłości. Czegoś własnego nie chciał powiedzieć: ἐγὼ δέ, ἐμὸν μέν, οὐδέν — czytamy w przedmowie. Skąpo wymienia przytaczanych autorów — najczęściej zaś: Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego, Dionizego Pseudo-Areopagitę, Leoncjusza z Bizancjum. Po większej części przemawia Jan także słowami swych mistrzów i gdzie trzeba dodaje objaśnienia. Wszędzie zaś zdradza wielkie oczytanie, zręczność oraz bystrość. Umie też rzecz podać w jasnej i zrozumiałej formie. Zdaje się nam przeto, że nie trzeba uzasadniać, dlaczego ta omawiana trzecia część cieszyła się na Wschodzie wielkim wzięciem i poważaniem.

Trzecia część znalazła pod tytułem „O prawdziwej wierze" (*De fide orthodoxa*) drogę na Zachód. Obywatel i sędzia miasta Pizy, Burgundio, w r. 1148 przetłumaczył na polecenie papieża Eugeniusza III tę właśnie część na język łaciński. Autor *Sentencji*, Piotr Lombardus, znał to tłumaczenie, albo jego część, i cytował je ponownie. Jednakże według nowych badań nie można utrzymywać, by ta praca w jakikolwiek sposób wpłynęła na niego. Już przed Burgundiem były usiłowania przetłumaczenia przynajmniej r. 1—8. Biskup z Lincoln Robert Grosseteste († 1253), sporządził inne tłumaczenie. Przekład niemiecki: D. Stiefenhofer, BKV 44, 1923. Przekłady rosyjskie: A. Bronzor (Petersburg 1894) oraz zbiorowy (Petersburg 1913) w tomie I wydania dzieł Jana Damasceńskiego.

ZNACZENIE JANA Z DAMASZKU

Jan jest wybitnym przewodnikiem, nauczycielem i mistrzem starego Kościoła oraz najznakomitszym wyrazicielem tradycji. Już podczas walki w obronie czci obrazów cały Kościół z napięciem słuchał jego głosu. Żyjąc w Damaszku pod opieką kalifa, mógł mówić cesarzowi Leonowi Izauryjczykowi: „Cesarze nie mają Kościołowi żadnych praw przepisywać" — οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ (PG 94, 1296).

Na edykty Leona przeciw czci obrazów odpowiadał Jan z ogniem, a jego apologie były zaliczane do najlepszych prac, pisanych na ten temat. Wszyscy polemiści z nich czerpali. Następnie zyskał sobie nieśmiertelną chwałę jako poeta kościelny. Było wielu gorących zwolenników pieśni i hymnów, których autorem był on sam oraz jego brat Kosma. Przede wszystkim dał Jan Kościołowi greckiemu dogmatykę, z którą ten Kościół nigdy się nie rozstawał.

Jan jest głównie zbieraczem, usiłującym skupić dziedzictwo przeszłości na wszystkich polach, we wszystkich dziedzinach. Stąd liczne nasze odnośniki w przypisach.

Uczucie, że skończył się kwitnący okres teologicznej produktywności, musiało wywołać przykry oddźwięk na całym Wschodzie. Jan próbował wszystko — co ustaliły powszechne synody i co poświadczyli najznakomitsi Ojcowie, jako nauczyciele Kościoła — razem scalić i całą tradycję greckiego Kościoła zespolić w jedno. Z szóstym zaś powszechnym soborem był w istocie na Wschodzie rozwój dogmatu skończony — i odtąd nie widział Wschód dogmatyka, który by autora „Źródła poznania" usunął w cień. W takich okolicznościach mogło to dzieło pozostać klasycznym podręcznikiem dogmatyki po dzień dzisiejszy. Około roku 813 notuje Teofanes Wyznawca, że Jan χρυσορρόας — „złotopłynny", złotomownym zwykle bywa nazywany — i słusznie „z powodu tak w jego nauce, jak i w jego życiu rozkwitającej złotem błyszczącej łaski Ducha" (*Chronogr.* do r. 6234, ed. de Boor. 1, 417).

LITERATURA

W r. 1636 (21.I) powierzył francuski episkopat kanonikowi Janowi Aubertowi zajęcie się wydaniem wszystkich dzieł Jana Damasceńskiego. Ale tak Aubert, jak inni, tj. Franc. Combefis i Filip Labbé, którzy podjęli to samo zadanie, nie wyszli poza prace wstępne. Dopiero dominikanin Michał Le Quien zdołał przy pomocy innych uczonych przeprowadzić plan i dać mniej lub więcej dokładne grecko-łacińskie wydanie z obszernymi wstępami oraz gruntownymi literackimi dogmatyczno-historycznymi objaśnieniami. Wydanie to ukazało się w r. 1712 w Paryżu, 2 tomy 2°. W r. 1748 było wydane na no-

wo w Wenecji, przedrukowane w PG 94—96, Paris 1864. Tu „supplementi vice" dodane zostały teksty znalezione przez J. Gallendi'ego, względnie przez kardynała A. Maia oraz innych.

F.H.J. Grundlehner, *Johannes Damascenus* (Academische Probeschrift), Utrecht 1876.

I. Langen, *Johannes von Damaskus*, Gotha 1879; F. Kattenbusch, *Johannes von Damaskus*, „Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche" 39, Leipzig 1901, 286—300; D. Ainslee, *John of Damascus*, 3 ed. London 1903; K. J. Dyobiunotes, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός Athen 1903; por. Fr. Diekamp w „Byzant. Zeitschrift" 13 (1904) 162—166; G. E. Steitz, *Die Abendmahlslehre des Johannes von Damaskus*, „Jahrbücher f. deutsche Theol." 12 (186) 275—286; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte* 1. Wien 1873, 49—78; *Johannes von Damaskus;* K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh 1903; V. Ermoni, *St Jean Damascène*, „La Pensée Chrét.", Paris 1904; J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses* (Forschungen zur chr. Literatur u. Dogmengesch. 9, 3), Paderborn 1909; St. Tyszkiewicz, *Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik*, „Zeitschr. f. Kath. Theol." 43 (1919) 78—104; Keetje Rozemond, *La Christologie de St Jean Damascène*, Ettal 1959 („Studia patristica et byzantina" 8).

Arabski żywot Jana wydał C. Bacha, *Biographie de St Jean Damascène*, Harisa (Liban) 1912; ponownie London 1912. Dobre niemieckie tłumaczenie dał G. Graf, „Katholik" 1913, 2, 164—190, 320—331. Dobre tłumaczenie sporządził także Dr Dionys Stiefenhofer, Kempten 1923; do greckiego żywota w PG 94, 429—490 por. E. Bouoy — „Byzant. Zeitschr." 2 (1893) 110. Nowsze greckie żywoty notuje Graf, 165. Wydany przez M. Gordillo („Damascenica Orientalia Christiana" 8, 45—104) grecki żywot jest bez żadnej wartości; por. M. Jugie, *Une nouvelle Vie et un nouvel écrit de St Jean Damascène:* „Echos d'Orient" 28 (1929) 35—41; S. Vailhé, „Echos d'Orient" 9 (1906) 28—30 podaje dzień śmierci Jana na 4.XII.749 r.

Nic dziwnego, że tak wybitnemu obrońcy czci obrazów przypisywano i cudze dzieła o tej tematyce. Dwa z nich zamieścił Le Quien w swym wydaniu: bardzo godne uwagi pismo obronne (za obrazami) do Konstantyna Kabalinusa, tj. Konstantyna Kopronima (PG 95, 309—344) i według rękopiśmiennego wydania przez patriarchów z Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy z racji synodu w Jerozolimie w kwietniu 836 do cesarza Teofila wysłane pismo w sprawie czci obrazów (PG 95, 345—386). Przez kontynuatorów Biblioteki Gallandi'ego było opublikowane jeszcze jedno pismo polemiczne przeciw obrazoburcom z r. 770, pod imieniem św. Jana (PG 96, 1347—1362); por. Fr. Diekamp, „Byzant. Zeitschrift" 13 (1904) 164. Por. K. Schwarlese, *Der Bilderstreit*, Gotha 1890, 102 ns. Rozprawę Περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν wydał Fr. Diekamp, „Theol. Quartalschrift" 83 (1901) 555—595 — przy czym wypełnił wielką lukę, jaką tekst dzieła do pewnego jakobickiego biskupa wykazywał.

Wśród nieautentycznych pism Cyryla Aleksandryjskiego znajduje się traktat „O Trójcy Przenajświętszej". Nie jest on — jak przez długi czas mniemano — wyciągiem z *Wykładu wiary prawdziwej*, ale raczej jego dość ważnym źródłem O najstarszych łacińskich tłumaczeniach naszego *Wykładu*, z których jeszcze żadne nie było drukowane, informuje J. de Ghellinck, *L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental*, „Byzant. Zeitschrift" 21 (1912) 448—457; ten sam: *Le mouvement théologique du XII*e *siècle*, Paris 1914, 245—276; E. Hocedez, *La diffusion de la „Translatio Lincolniensis" du „De orthodoxa fide" de St Jean Damascène*, „Bulletin d'anc. littér. et archéol. chrét." 3 (1913) 189—198; ten sam, *Les trois premières traductions du „De orthodoxa fide" de St Jean Damascène*, „Le Musée Belge" 17 (1913) 109—123; P. Minges, *Zum Gebrauch der Schrift „De fide orthodoxa" des Joh. Damascenus in der Scholastik*, „Theol. Quartalschrift" 96 (1914) 225—247. W rękopisie znajduje się także arabskie tłumaczenie wykładu oraz innych pism Jana z połowy XI w.; G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur*, Freiburg in Br. 1905, 68 ns. Słowiańskie tłumaczenie *Wykładu* przez egzarchę Jana z Bułgarii zostało już wydane przez A. Popowa, Moskwa 1878. Co do wyjątków z Nemezjusza

O naturze człowieka w „Źródle poznania" por. K. Burhard, *Johannes von Damaskus Auszüge aus Nemesius*, „Wiener Eranos", Wien 1909, 89—101.

Pismo o spowiedzi zostało wydane na nowo i przyznane właściwemu autorowi przez K. Holla, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen* Mönchtum, Leipzig 1898. O pochodzeniu homilii *O tych, którzy posnęli w wierze* pisał Fr. Diekamp, „Römische Quartalschrift f. christl. Altertumskunde" 17 (1903) 371—382.

Nowe „Fragmenty Jana Damasceńskiego" u P. Tannery w „Revue des études grecques" 6 (1893) 85—91, 273—277.

Z Kodeksu Watykańskiego 1553 pochodzą „Leontii et Joannis Collectanea de rebus sacris" u Maia, „Scriptorum vet. nova Coll." 7, Romae 1833, 1, 74—109; PG 86, 2, 2017—2100.— Fr. Loofs, *Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen*, Halle 1892; K. Holl, *Die „Sacra Parallela" des Johannes Damascenus* („Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl." (it. 16, 1) Leipzig 1896. Ten sam, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den „Sacra Parallela"* (t. 20, 2), Lipsk 1899; H. Ekchard, *Zu den Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium*, „Byzant. Zeitschrift" 10 (1901) 394—415.

W *Hom.* 2 na zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny (r. 18) jakaś młodsza ręka umieściła ciekawą tajemniczą wkładkę o rozmowach cesarzowej Pulcherii z patriarchą Juwenalisem w sprawie grobu Maryi. O pochodzeniu tego wtrętu por. I. Niessen, *Panagia-Kapuli*, Düfmen i W. 1906, 119 ns. O nieautentyczności *Hom.* 2 na narodzenie Najświętszej Maryi Panny por. C. van de Vorst w „Byzant. Zeitschrift" 23 (1914—1919), 128—132.

„Męka św. Artemiusza" najpierw u A. Maia, „Spicilegium Romanum" 4, 1840, 340—397. Poszczególne części skontrolował na nowo J. Bidez w wydaniu „Historii Kościoła" Filostorgiusza (GCS 21), Leipzig 1913, 151 ns.

Grecki „Żywot Barlaama i Joasapha" mamy najpierw u J. Fr. Boissonade'a: „Anecdota Graeca" 4, Paris 1832, 1—365. Drugie wyszło w Atenach 1884; niemieckie tłumaczenie greckiego tekstu wykonali: Fr. Liebrecht, Münster i W. 1947; L. Burchard, München 1924. O pochodzeniu, źródłach i rozszerzaniu się książki pisał E. Braunholtz, *Die erste nichtchristliche Parallele des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung*, Halle 1884. H. Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat*, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, Paris 1886; E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, eine bibliographischliterar-geschichtliche Studie, München 1893. G. Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Joasaph auf der Iberischen Halbinsel*, Untersuchungen und Texte (Romanistische Arbeiten 13) Halle 1920.

O nieautentyczności hymnów w PG 96, 1371—1408, wydanych przez Maia w „Spicilegium Romanum" 9 (1843) 713—739 — por. Christ i Paranikas, „Anthologia graeca carminum christ." Leipzig 1871, Proleg. XLVII. Prawdziwe poematy u Christa i Paranikasa 117—121 i 205—236. Trzy metryczne kanony 205—217 zostały na nowo opracowane przez A. Naucka w „Mélanges Gréco-Romains tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg" 6 (1894) 199—223. Później zajmowali się poezjami Jana Damasceńskiego różni komentatorowie. Komentarz Teodora Prodroma w XII w. został wydany częściowo przez H. M. Stevensona, „Theodori Prodromi commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Joannis Damasceni", Romae 1888; PG 133, 1229—1236 — jest tylko wstęp.

N.B. *Niniejszy wstęp jest dziełem ks. Jana Czuja, sporządzonym na podstawie opracowania D. Stiefenhofera w BKV 44. Z tego samego źródła pochodzi część przypisów. Tytuły ksiąg dodał tłumacz.*

Księga pierwsza

[O BOGU]

PG 94, 789 — 861

Rozdział I

BOSKA NATURA JEST NIEDOSTĘPNA LUDZKIEMU POZNANIU. NIE NALEŻY WIĘC GŁOWIĆ SIĘ I MOZOLIĆ NAD PROBLEMAMI, CO DO KTÓRYCH NIC NAM NIE PRZEKAZALI ŚWIĘCI PROROCY, APOSTOŁOWIE I EWANGELIŚCI

„Boga nikt nigdy nie widział, lecz tylko pouczył [nas o Nim] jednorodzony Syn, który ma byt w łonie Ojca."[1] Niewysłowione zatem jest Bóstwo i niepojęte. „Nikt bowiem nie zna Ojca, tylko Syn, ani Syna nikt nie zna, tylko Ojciec."[2] I jedynie Duch Święty tak zna głębie Bóstwa, jak duch ludzki zna wnętrze człowieka.[3]

Tylko więc owa Pierwsza i Błogosławiona Natura zna Boga, a poza Nią nikt zgoła — chyba żeby On sam się komuś objawił — nie tylko nikt z ludzi, ale nawet żadna z możnych istot przewyższających stworzenia tego świata, czyli nawet żaden Cherubin ani Serafin.[4]

Mimo to nie skazał nas [Bóg] na całkowitą niewiedzę. [Najpierw] bowiem wszyscy mamy wszczepione przez Niego w naszą naturę poznanie Jego istnienia.[5] [Następnie]

---

[1] J 1, 18.
[2] Mt 11, 27.
[3] Por. 1 Kor 2, 11.
[4] Podobnie mówi Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 3; PG 36, 29 A. — Eunomiusz i jego uczniowie w IV i V w. utrzymywali, że Boga można poznać wyczerpująco (*adaequate*).
[5] Dosłownie: „Wszystkim bowiem poznanie (lub wiedza — ἡ γνῶσις), że Bóg jest, wsiewane (lub wsiewana) bywa przez Niego naturalnie (φυσικῶς)". Czy autor ma tu na myśli tzw. wiedzę wrodzoną o istnieniu Boga jako nieodłączną od ludzkiej natury, czy tylko właściwą tej naturze zdolność do (rozumowego w zasadzie) poznania, że Bóg istnieje? Za tą drugą myślą — jedynie

sam ten świat widzialny, jego trwanie i urządzenie głośno nam mówi o wielkości Boskiej n a t u r y.[6] Wreszcie obfitym światłem — ile tylko mogliśmy go przyjąć — wzbogacił wiedzę naszą o sobie początkowo przez Prawo i Proroków, a później przez Jednorodzonego swego Syna, Pana i Boga, a naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa.[7] ⟨792⟩ Dlatego to z taką czcią przyjmujemy i zgłębiamy wszystko, cokolwiek przekazało nam Prawo, co przekazali Prorocy, Apostołowie i Ewangeliści, nie poszukując niczego więcej.[8]

Skoro bowiem Bóg jest dobry, jest On też Dawcą wszelkiego dobra, wolnym od zawiści czy jakichkolwiek podobnych uczuć (bo nie do pomyślenia jest zawiść w naturze Boskiej, która jest wolna od wszelkiego niepokoju i jedyna w pełni dobra). Ponieważ zaś wie [Bóg] wszystko, a na względzie ma tylko dobro każdego [stworzenia], na pewno objawił nam to właśnie, czego znajomość miała być dla nas korzystna, a to, czego byśmy znieść nie mogli, pominął milczeniem. Poprzestańmy więc na tym i w tym trwajmy, nie przesuwając „granic odwiecznie ustanowionych"[9] i nie wychodząc poza to, co nam Bóg sam przekazał.[10]

Rozdział II

CO [W BOGU] MOŻNA POZNAĆ I WYRAZIĆ SŁOWEM, A CZEGO NIE MOŻNA

Ktokolwiek zatem pragnie o Bogu mówić albo słuchać, powinien wiedzieć dobrze o tym, że w nauce dotyczącej Boga i Wcielenia ani wszystko nie jest niemożliwe, ani też wszystko możliwe do wysłowienia, i nie wszystko jest niedostęp-

---

zgodną z nauką Kościoła — zdaje się przemawiać zarówno kontekst bliższy tego kontrowersyjnego nieco zdania, jak też niżej cały rozdział III, w którym autor rozwija dowody rozumowe istnienia Boga — raczej zbędne w hipotezie gotowej wiedzy wrodzonej (lub wrodzonej intuicji) w tym przedmiocie.

[6] Por. Mdr 13, 5.

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 17—20; PG 36, 48—52.

[8] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 1, 2—3.

[9] Por. Prz 22, 28.

[10] Dosłownie: poza Boską Tradycję — θεῖαν παράδοσιν. Termin ten przyjmie się w teologii obok pokrewnego mu pojęcia tradycji Kościoła.

ne poznaniu, jak również nie wszystko dostępne.[1] Przy czym to, co można poznać, różni się od tego, co zdołamy wyrazić słowem — czym innym jest mowa, a czym innym poznanie. Dlatego to wielu rzeczy w Bogu, z wysiłkiem w jakiś sposób pojętych, nie jesteśmy w stanie należycie wyrazić, lecz musimy wtedy mówić na nasz sposób ludzki o tym, co jest ponadludzkie. Tak mówimy o Bogu, że śpi, gniewa się, nie troszczy się, mówimy o Bożych rękach, nogach itd.[2]

Albowiem poznajemy i wyznajemy, że Bóg jest bez początku i bez końca, wieczny i zawsze istniejący, nie stworzony, niezmienny i nieodmienny, prosty i nie złożony, bezcielesny i niewidzialny, niedosiężny, niczym nie objęty, nieskończony, niepojęty, nieogarniony, dobry, sprawiedliwy, Stwórca wszystkiego, wszechmocny, wszechwładny, wszystko wiedzący, nad wszystkim roztaczający opatrzność, Pan i Sędzia, jak również i to, że Bóg jest jeden, czyli ma jedną istotę, ale poznajemy, że istnieje w trzech Osobach, mianowicie w Ojcu, Synu i Duchu Świętym, i [wyznajemy], że Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią jedno we wszystkim — wyjąwszy tylko niezrodzoność, zrodzoność i pochodzenie — i że jednorodzony Syn i Słowo Boga, i Bóg, „dzięki głębiom miłosierdzia jego”[3] dla naszego zbawienia przez łaskawość Ojca i za współdziałaniem Ducha Przenajświętszego nadnaturalnie poczęty, nieskazitelnie narodził się przez Ducha Świętego ze świętej Dziewicy i Bogarodzicy Maryi i z Niej przyszedł na świat ⟨793⟩ jako doskonały człowiek; i że jest On doskonałym Bogiem i jednocześnie doskonałym człowiekiem, z dwóch natur: Bóstwa i człowieczeństwa, i w dwóch naturach — rozumnych, obdarzonych wolą i zdolnością działania oraz wolnością, po prostu doskonałych w odpowiedniej dla każdej z nich mierze i proporcji (tj. dla Bóstwa i dla człowieczeństwa), a połączonych w jednej złożonej osobie[4]; i że doznawał głodu i pragnienia, bywał zmęczony, dał się ukrzyżować, doświadczył śmierci i przebywał w grobie przez trzy dni, wstą-

---

[1] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 1; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 28 i 31 (*teologiczne* II, V).

[2] Por. niżej, r. XI, s. 49.

[3] Por. Łk 1, 78.

[4] W oryginale: μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει. Wyrażenie o „złożonej osobie” jest właściwe Ojcom greckim i oznacza całą postać Chrystusa, jednoczącą dwie natury w Boskiej (niezłożonej) hipostazie Słowa.

pił do nieba, skąd przedtem do nas przyszedł i skąd znowu przyjdzie na końcu czasów. O tym wszystkim świadczy Pismo i cały zastęp Świętych.

Natomiast, czym jest istota Boga, albo w jaki sposób istnieje w każdej rzeczy, albo jak jednorodzony Syn i Bóg, wyniszczając samego siebie[5], stał się człowiekiem z dziewiczej krwi, ukształtowany według prawa odmiennego od natury, albo też, jak suchymi stopami przechodził przez wody[6] — tego ani nie wiemy, ani wypowiedzieć nie potrafimy. A więc niepodobna cokolwiek o Bogu wyrazić słowem czy choćby pomyśleć, jeśli nam tego od Boga nie oznajmiły, czyli nie powiedziały i nie objawiły święte księgi Starego i Nowego Testamentu.[7]

Rozdział III

DOWODY ISTNIENIA BOGA

O tym, że Bóg istnieje, nie wątpią ci wszyscy, którzy uznają święte Pisma, tj. Stary i Nowy Testament, jak również większość pogan. Powiedzieliśmy już bowiem[1], że poznanie istnienia Boga mamy wszczepione w naszą naturę.[2] Lecz ponieważ przewrotność złego ducha[3] tak dalece zawładnęła naturą ludzi, że niektórych przywiodła do bezsensownej i ponad wszelkie zło gorszej przepaści zatracenia, tj. do utrzymywania, że Bóg nie istnieje (ich nierozum piętnuje prorok Dawid w słowach: „Rzekł niemądry w sercu swoim: Nie ma Boga")[4] — dlatego to uczniowie Pańscy i Apostołowie, po-

---

[5] Por. Flp 2, 7.

[6] Por. Mt 14, 25 ns.

[7] Rozdział ten wykazuje wielkie podobieństwo do myśli Dionizego Pseudo-Areopagity, dz. cyt., r. 1 i 2 (tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 15—30).

[1] Por. r. I, s. 21.

[2] Dosłownie: „wsiane nam naturalnie", co mogłoby oznaczać, że na kształt ziarna, które kiełkuje i rozwija się, złożył Stwórca w naszym intelekcie zdolność do odkrycia Jego istnienia — w miarę rozwoju intelektu — na drodze ścisłego rozumowania i wnioskowania. Por. r. I przypis 5, s. 21.

[3] Po grecku: τοῦ πονηροῦ = nieczystego (ducha), czyli diabła. Por. Mt 5, 37; 13, 19. 38; J 17, 15; 1 J 2, 13 ns; 3, 12; 5, 18 ns; Ef 6, 16.

[4] Ps 13, 1.

uczeni przez Ducha Świętego, którego mocą i łaską czynili Boskie znaki, ratowali takich, zagarniając ich w sieć cudów [5] i z dna niewiedzy wyprowadzali w światło znajomości Boga. Podobnie także ich następcy w łasce ⟨796⟩ i godności, pasterze i nauczyciele, wziąwszy światło Ducha, czy to mocą cudów, czy to charyzmatem nauki [6] oświecali pogrążonych w ciemnościach i na dobrą drogę prowadzili zabłąkanych.[7]

My zaś, którzy nie dostąpiliśmy ani charyzmatu cudów, ani charyzmatu nauki, bo niegodni ich staliśmy się przez skłonność do [szukania] przyjemności, zechciejmy rozpatrzeć pokrótce sprawę na podstawie tego, co nam pozostawili tłumacze charyzmatyczni, wezwawszy wpierw Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Wszystko, co istnieje, jest albo stworzone, albo nie stworzone. Jeśli stworzone, to niewątpliwie i zmienne. Co bowiem rozpoczęło byt swój od zmiany, to z całą pewnością podlegać będzie zmianie nadal, choćby przez to, że ulegnie w końcu zniszczeniu albo że zmieniać się będzie w zależności od swojej woli [np. człowiek]. Jeśli zaś nie stworzone, to prawem konsekwencji musi być niezmienne. Albowiem gdzie istnienie jest zupełnie różne, tam też zasadniczo inny jest rodzaj tego istnienia, czyli jego przymioty.

Któż teraz nie przyzna, że wszystkie byty, jakie tylko możemy spostrzec — ale nawet i aniołowie — zmieniają się, przeinaczają i podlegają wielorakiemu ruchowi? Istoty rozumne, jak aniołowie, dusze i demony, zmieniają się dzięki zdolności wyboru — czy to postępując w dobrym, czy odchodząc od dobrego, w większym lub mniejszym stopniu — a reszta bytów zmienia się przez powstawanie i rozkład, przez przyrost lub ubytek, przez odmianę cech i przez ruch w przestrzeni.

A skoro byty są zmienne, to są na pewno stworzone, a jeśli są stworzone, to niewątpliwie przez kogoś. Lecz ten, kto je stworzył, sam nie mógł być stworzony. Gdyby bowiem i on był stworzony, musiałby oczywiście być stworzony przez kogoś — aż doszlibyśmy do nie stworzonego. Ten zaś Stwór-

---

[5] Por. Łk 5, 10.
[6] Dz 14, 3; 20, 32.
[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 17—31, PG 36, 48—72; Klemens, *List do Koryntian* 59, 4.

ca jako nie stworzony jest oczywiście też i niezmienny. A taki któż inny być może, jeżeli nie Bóg?

Następnie sama struktura świata widzialnego, jego trwanie i urządzenie przekonują nas o konieczności istnienia Boga, który by tę całość ustalił, zespolił w jedno i zachowywał oraz ustawicznie jej doglądał.[8] Jak mogłyby bowiem natury sobie przeciwne, na przykład ognia i wody, powietrza i ziemi, złożyć się wspólnie dla utworzenia jednego świata i same nie ulec rozłożeniu, gdyby ich jakaś wszechpotężna siła nie zespoliła razem i nie chroniła stale przed rozpadem?

Jaka moc rozmieściła z ładem wszystko w przestworzach niebieskich i w obrębie ziemskim, to, co przebywa w powietrzu, i to, co jest w wodzie, a jeszcze pierwej: kto ustanowił niebo, ziemię, przestworza, naturę ognia i wody? Jaka moc te rzeczy złączyła, zachowując ich odrębność? Jaka moc wprawiła je w ruch i kieruje ich nieustannym i ⟨797⟩ niepowstrzymanym biegiem?[9] Czy to nie mistrz ich ładu i autor powszechnego porządku, według którego wszystko się porusza i kieruje? Lecz kto jest tym mistrzem: czy nie Ten, kto wszystko stworzył i do bytu powołał? Nie przypiszemy przecież takiej zdolności przypadkowi. Przypuśćmy bowiem, że ich powstanie było dziełem przypadku: lecz skąd się wzięło uporządkowanie? Nawet i to przypiszmy przypadkowi: lecz skąd troska o wszystko i opieka, i to zgodnie z prawami, według których pierwej te rzeczy powstały? To już na pewno nie dzieło przypadku. Czyje więc, jeśli nie Boga?[10, 11]

Rozdział IV

NATURA BOGA — BÓG JEST NIEPOJĘTY

Jest więc rzeczą pewną, że Bóg istnieje. Lecz czym On jest w swojej istocie i naturze, tego zupełnie nie można dociec ani poznać.

Pewne jest, że jest On bytem bezcielesnym. Jakże bowiem

[8] Por. Atanazy, *Contra gent.*; Klemens, *List do Koryntian* 27, 4.

[9] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28 (*teologiczna* II).

[10] Ostatni ustęp wzięty jest dosłownie z Grzegorza z Nazjanzu, *Mowa* 28, 16 ns.; PG 36, 48 AB.

[11] Klasyczny w scholastyce łacińskiej „dowód z ruchu" rozwinął autor w innym kontekście w r. IV. s. 27.

mogłoby być ciałem to, co jest nieskończone i niezmierzone, i nie ujęte w kształt, to, czego dotknąć nie można ani widzieć, co jest proste i niezłożone? Jak by też byt niezmienny mógł się pogodzić z wymiernością przestrzenną i potencjalnością? A czy może być niepodległe potencjalności to, co składa się z pierwiastków i może się znowu na pierwiastki rozłożyć? Albowiem złożoność jest źródłem walki, walka zaś — niezgody, a niezgoda — rozpadu. Lecz rozpad obcy jest Bogu całkowicie. [1]

I jak też ostałby się fakt, że Bóg wszystko przenika i wypełnia, jak mówi Pismo: „Czyż nieba i ziemi ja nie napełniam, mówi Pan?" [2] *Ciało bowiem nie może przenikać innych ciał,* by tym samym ich nie dzielić lub nie doznać od nich podziału, by nie zmieszać się z nimi lub im się nie przeciwstawiać — jak to widzimy na przykładzie wszystkich płynów, gdy się mieszają ze sobą i wiążą. [3]

A jeśli niektórzy utrzymują, że jest też ciało niematerialne (w istocie niemożliwe), jak u greckich mędrców tzw. piąty element [4], to takie ciało będzie, oczywiście, ruchome, jak i samo niebo (bo to niebu właśnie przypisywano ową piątą naturę) — lecz kto je porusza? Wszystko bowiem, co znajduje się w ruchu, jest poruszane przez coś innego. A znowu tamto — przez co? I tak w nieskończoność, aż ⟨800⟩ dojdzie się do czegoś, co jest nieruchome. Owa bowiem pierwsza siła, która wywołała ruch, musi być nieruchoma, a jest nią Boska natura. Jak też mogłoby być nieprzestrzenne to, co się porusza? Tylko więc Boska natura jest nieruchoma, a dzięki tej nieruchomości wszystko wprawia w ruch. [5] Wynika stąd, że natura Boska jest bezcielesna.

Lecz to nie stanowi istoty Boga, jak nie stanowi jej również Jego niezrodzoność, istnienie bez początku, niezmienność,

---

[1] Zdanie wzięte z Grzegorza z Nazjanzu, *Mowa* 28, 7; PG 36, 38 BC.

[2] Jer 23, 24.

[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 28 i 42.

[4] Pitagoras i arystotelicy przypisywali niebu substancję niezniszczalną, różną od czterech elementów (powietrza, ognia, wody i ziemi) i dlatego nazwali ją „piątym elementem" lub też „piątą naturą". (W języku łacińskim *quinta essentia* — stąd termin „kwintesencja".)

[5] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 28 i 42.

niezniszczalność i cokolwiek mówi się o Bogu lub o Bożych przymiotach.[6] Wszystko to bowiem określa nie to, czym Bóg jest, lecz tylko to, czym nie jest. A przecież każdy, kto chce istotę czegokolwiek określić, powinien powiedzieć, czym to jest, a nie, czym nie jest.

Jednak co do Boga nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czym On jest w swojej istocie, i właściwie należy raczej urabiać sobie o Nim pojęcie drogą całkowitej negacji.[7] Nie jest bowiem żadnym z istniejących bytów — nie jakoby nie był, ale dlatego, że wznosi się ponad wszystkie byty i nawet ponad samo istnienie. Jeśli bowiem nasze poznanie jest takie, jakie są byty, wtedy to, co jest ponad poznaniem, oczywiście musi też być ponad bytem. I odwrotnie, to, co jest ponad bytem, musi też być ponad poznaniem.

Nieskończony więc jest Bóg i niepojęty, i tylko to jedno można w Nim pojąć: nieskończoność i niepojętość.

Aczkolwiek mówimy o Bogu w formie twierdzenia[8], nie wyraża to Jego natury, lecz tylko przejawy natury.[9] Jeśli zatem powiesz, że Bóg jest dobry, albo sprawiedliwy, albo mądry czy cokolwiek innego, nie określasz, czym jest sama natura Boga, lecz tylko mówisz o przymiotach natury.

Czasem też mówimy coś o Bogu twierdząco, a to ma znaczenie wysokiej negacji. Tak na przykład, przypisując Bogu ciemność, nie mamy na myśli właściwej ciemności, lecz chcemy powiedzieć, że nie jest On światłem, bo przewyższa światłość. A gdy znów przypisujemy Mu światłość, oznacza to tylko, że nie jest ciemnością.[10]

---

[6] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 8—9; PG 36, 3. A-C.

[7] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O teologii mistycznej*. — Jest to termin przyjęty w teologii negującej, czyli apofatycznej; por. r. XII.

[8] Po grecku: καταφατικῶς — stąd tak zwana teologia katafatyczna.

[9] Po grecku: τὰ περὶ τὴν φύσιν — czyli to, co dotyczy natury, przymioty natury.

[10] Późniejsza teologia skoryguje ten nieco agnostyczny pogląd na nasze możliwości poznania Boga i Jego przymiotów, wprowadzając zasadę analogii, według której nasze pojęcia częściowo mają jednak odpowiedniki obiektywne w rzeczywistości Bożej, choć prawda, że bardzo istotnie innej niż rzeczywistość nasza. Por. ks. W. Granat, *Teodycea — istnienie Boga i Jego natura*, Pallottinum, Poznań 1960, s. 357 ns.

Rozdział V

DOWODY, ŻE JEST TYLKO JEDEN BÓG, A NIE WIELU

Wykazaliśmy, że Bóg istnieje i że istota Jego niedostępna jest poznaniu. Natomiast o tym, że jest tylko jeden Bóg, a nie wielu, nie wątpią ci, którzy wierzą Pismu świętemu. Mówi bowiem Pan na początku Prawa: „Ja Pan, Bóg twój, który cię wywiodłem z ziemi egipskiej. Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie"[1]. I znowu: „Słuchaj, Izraelu, Pan, Bóg twój, Pan jeden jest"[2]. A przez proroka Izajasza mówi: „Ja bowiem jestem Bóg pierwszy i ja ostatni, a poza mną nie ma Boga. Przede mną nie było innego Boga, i nie będzie po mnie, i nie ma poza mną"[3]. I Pan w świętych ⟨801⟩ Ewangeliach tak mówi do Ojca: „To jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga"[4].

Z tymi zaś, którzy nie przyjmują Pisma świętego, rozpatrzymy rzecz w ten sposób:

Natura Boska jest doskonała i nie ma żadnego braku w swojej dobroci, mądrości i mocy, nie zna początku ani końca w istnieniu, jest wieczna, niczym nie ograniczona, jednym słowem — ze wszech miar doskonała. Otóż, jeśli przyjmiemy, że jest wielu bogów, to muszą się oni czymś między sobą różnić (bo gdyby niczym się nie różnili, to raczej jest jeden, a nie wielu). Lecz jeśli się różnią, to gdzie doskonałość? Jeżeli bowiem któremuś z nich zabraknie czegoś z doskonałej dobroci, czy mocy, czy mądrości, czy w trwaniu, czy pod względem przestrzeni — nie będzie to już Bóg. A znów wszechstronna tożsamość [przymiotów doskonałych] wskazywałaby raczej, że jeden jest, a nie wielu.[5]

Jak też ostałaby się — w hipotezie, że jest wielu bogów — nieograniczoność [jako przymiot Boski]? Tam bowiem, gdzie byłby jeden, nie mógłby być inny.[6]

---

[1] Wj 20, 2—3.
[2] Pp 6, 4.
[3] Iz 43, 10 ns.
[4] J 17, 3.
[5] Por. Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, Wstęp; PG 45, 9. Zob. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism* w przekładzie T. Sinki, „Pax", Warszawa 1963, s. 63.
[6] Por. niżej, księga IV, r. XX, s. 248.

Wreszcie, jak mogłoby wielu rządzić światem? Czy by się nie rozpadł i nie przestał istnieć, gdyby doszło do walki pomiędzy rządzącymi? Różnica prowadzi przecież do niezgody.[7] A jeśli ktoś odpowie, że każdy rządziłby swoją częścią, to któż tak postanowił i kto im narzucił ten podział? W takim razie on byłby w istocie Bogiem.

Jeden zatem jest Bóg, doskonały, nieogarniony, Twórca wszystkiego, Zachowawca i Władca, pełnia doskonałości i jej źródło.

Dodajmy, że z natury rzeczy jedynka daje początek dwójce.[8]

Rozdział VI

SŁOWO, SYN BOŻY (DOWÓD ROZUMOWY)

Ten jeden i jedyny Bóg nie jest [oczywiście] pozbawiony Słowa[1], a skoro ma Słowo, to nie takie, żeby było bez hipostazy, żeby ⟨804⟩ miało początek w istnieniu i koniec — nigdy bowiem tak nie było, żeby nie istniał Bóg-Słowo[2]. Lecz ma swoje Słowo zawsze, z Niego zrodzone, i to inne niż słowo nasze, które nie posiada hipostazy i rozpływa się w powietrzu, [ma Słowo] bytujące we własnej hipostazie, mające w sobie życie i zupełność bytu i nie wychodzące z Niego na zewnątrz, lecz w Nim trwające stale (gdzież by zresztą było, gdyby wyszło poza Niego?). Nasze zaś słowo nie posiada hipostazy dlatego, że i nasza natura podlega przemijaniu i rozpadowi. Ale Bóg, który trwa wiecznie i jest bytem doskonałym, musi mieć też swoje Słowo doskonałe i hipostatyczne, wiecznotrwałe i żyjące, i mające wszystko, co ma Rodziciel.

I jak nasze słowo, które w intelekcie bierze początek, lecz nie utożsamia się z nim całkowicie, choć i nie jest czymś zupełnie od niego różnym — bo skoro z intelektu pochodzi, jest czymś innym niż on, a ponieważ objawia go na zewnątrz,

---

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 29, 2 (*teol.* III); PG 36, 76.

[8] Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych* 5, 13.

[1] Po grecku: οὐκ ἄλογός ἐστι, tzn. nie jest pozbawiony intelektu, myśli, a więc i słowa. Wyraz *logos* ma te wszystkie znaczenia.

[2] Lub może: „żeby nie był Bóg Słowem [Myślą]", a więc też zawsze ma swoje Słowo-Syna.

niezupełnie od niego się różni, lecz co do natury stanowi z nim jedno, różni się zaś tylko podmiotem — tak i Słowo Boga: przez posiadanie własnej hipostazy różni się od tego, od kogo ją ma, a przez wyrażanie sobą tego wszystkiego, co istnieje w Bogu, stanowi jedno z Nim co do natury. A jak u Ojca widnieje doskonałość w każdym względzie, taka sama widnieje również u zrodzonego zeń Słowa.[3]

Rozdział VII

DUCH ŚWIĘTY (DOWÓD ROZUMOWY)[1]

Lecz Słowo musi też mieć swoje Tchnienie[2] (Ducha), ponieważ nawet nasze słowo nie obywa się bez tchnienia (tchu). Tylko że u nas tchnienie różni się od naszej istoty, jest bowiem wydychaniem ⟨805⟩ nabranego powietrza, które wciągamy i wypuszczamy dla utrzymania [przy życiu] ciała. A przy wydawaniu głosu tchnienie stanowi o brzmieniu słowa i objawia w sobie jego siłę (natężenie i znaczenie). Zgodnie więc ze czcią, jaką mamy dla Boga, należy przyjąć istnienie Ducha (Tchnienia) również w naturze Boskiej, choć jest ona prosta i nie złożona, gdyż inaczej Boże Słowo ustępowałoby w doskonałości naszemu słowu. Jednak uwłaczałoby to czci Bożej, gdybyśmy pojmowali Ducha jako coś obcego Bogu, co z zewnątrz do Niego wpływa, jak u nas, istot złożonych. Podobnie jak słysząc o Słowie, nie uważamy Go za słowo bez hipostazy albo za sumę wiedzy[3], albo za słowo wypowiadane głosem i rozpływające się w powietrzu, i ginące, lecz wiemy, że jest Ono ze swej istoty obdarzone hipostazą, wolnością wyboru, zdolnością działania i wszechmocą — tak również, stwierdzając istnienie Ducha Bożego, który współtowarzyszy Słowu i objawia Jego działanie, nie sądzimy, że jest On podobny do naszego zwiewnego tchu (bo pojmowanie Tchnienia, które jest w Bogu, na kształt naszego wydechu przekre-

---

[3] Cały wywód ze św. Grzegorza z Nyssy, *Nauka katechetyczna* r. 1; PG 45, 13 ns. Por. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism* w przekładzie T. Sinki, Warszawa 1963, s. 59—63.

[1] Po grecku: συλλογικὴ ἀπόδειξις.

[2] Po grecku: πνεῦμα — powiew, dech, duch. O różnych znaczeniach tego wyrazu mówi sam autor niżej, w r. XIII, s. 60.

[3] Bo λόγος oznacza również naukę, mądrość.

śliłoby wielkość Boskiej natury), lecz rozumiemy, że jest to istotna Moc, mająca własną odrębną hipostazę, pochodząca od Ojca a spoczywająca w Słowie, które objawia. [Rozumiemy] też, że jest nieodłączna od Boga, w którym trwa, i od Słowa, któremu towarzyszy, i że nie rozlewa się tak, by przejść w niebyt, lecz zupełnie podobnie jak Słowo istnieje we własnej hipostazie, ma życie, wolność wyboru, ruchu oraz zdolność działania, przy czym zawsze chce dobra, a w każdym zamyśle ma na usługi swojej woli — wszechmoc. Jest bez początku i mieć nie będzie końca. Nigdy bowiem nie brakło Ojcu Słowa, a Słowu — Tchnienia.

Tak oto stwierdzenie jedności natury [w Bogu] obraca wniwecz ⟨808⟩ helleński błąd wielobóstwa, a znów przyjęcie Słowa i Ducha obala dogmat judejski. Z obu tych skrajnych poglądów pozostaje tylko to, co słuszne: z zapatrywania judejskiego jedność natury, a z helleńskiego — sama odrębność osób.

Gdyby zaś Judejczyk sprzeciwił się uznaniu Słowa i Ducha, to Pismo święte wykazałoby jego błędy i zmusiłoby go do milczenia.

Oto bowiem, co mówi prorok Dawid o Słowie: „Na wieki Słowo twoje, Panie, trwa w niebie"[4]. I jeszcze: „Posłał Słowo swoje i uzdrowił ich"[5]. Zwykłe wypowiedziane słowo nie może być „posłane" i nie trwa też „na wieki".

A o Duchu mówi tenże Dawid: „Wyślesz ducha swego i wszystko zostanie stworzone"[6]. I znów: „Słowem Pańskim utwierdzone są niebiosa, a tchnieniem ust jego wszystka ich moc"[7]. Także Job mówi: „Duch to Boży uczynił mnie, a tchnienie Wszechmocnego mnie zachowuje"[8].

Duchem przecież, którego się posyła, który stwarza, utwierdza i zachowuje, nie może być niknący powiew oddechu, tak jak „usta" Boże nie są organem ciała. Jedno i drugie należy rozumieć w sposób godny Boga.[9]

[4] Ps 118, 89.
[5] Ps 106, 20.
[6] Ps 103, 30.
[7] Ps 32, 6.
[8] Job 33, 4.
[9] Cały obecny rozdział, podobnie jak poprzedni, odtwarza myśli — tu i ówdzie w dosłownym brzmieniu — Grzegorza z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, r. 2—4; PG 45, 17 ns. Por. *Wybór pism* w przekładzie T. Sinki, s. 63—66.

Rozdział VIII

TRÓJCA ŚWIĘTA

Wierzymy zatem w jednego Boga, w jeden Początek, który nie miał początku, w [Istotę] nie stworzoną i nie zrodzoną, nie przemijającą i nieśmiertelną, wieczną, niezmierzoną, niczym nie objętą, nie posiadającą granic, wszechpotężną, prostą, nie złożoną, bezcielesną, nic podległą płynności ani biernej możliwości czy [jakiejkolwiek] zmienności, niewidzialną, źródło dobra i sprawiedliwości, duchowe światło, niedostępne, bezmiar potęgi, dla której jedyną miarą jest wola — bo może [Bóg] wszystko, co tylko chce; w przyczynę sprawczą wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych, które utrzymuje, zachowuje i otacza opieką, włada nimi, kieruje i rządzi w nieustannym i nieprzemijającym władztwie, nie znającym sprzeciwu; [w Istotę], która wszystko sobą napełnia, a sama niczym nie jest objęta, lecz w sobie obejmuje wszystko, skupia i ma wszystko przed sobą; przenika wszystkie byty, nie mieszając się z nimi, i sięga poza wszystkie i od wszystkich się odróżnia, ponieważ wznosi się ponad wszelką istotę i ponad wszystko, sama będąc pełnią Bóstwa, i pełnią dobra, i pełnią wszelkiej zupełności; ustanawia wszystkie zasady i prawa, a sama wyższa jest nad wszelką zasadę i prawo, i nad byt, i życie, i rozum, i myśl; jest z siebie światłem, z siebie dobrem, z siebie życiem, z siebie bytem, ponieważ nie od kogoś innego ma to, że istnieje, czyli [nie otrzymała tego] od żadnego z jestestw, lecz przeciwnie, sama jest zasadą istnienia dla wszystkiego, co istnieje, i zasadą życia dla wszystkiego, co żyje, i zasadą rozumu dla istot obdarzonych rozumem, i przyczyną ⟨809⟩ sprawczą wszelkiego dobra dla wszystkich bytów — a zna je pierwej, zanim powstały.

[Wierzymy więc] w jedną naturę, jedno Bóstwo, jedną potęgę, jedną wolę, jedno działanie, jeden początek, jedno władztwo, jedno panowanie, jedno królowanie — [istniejące] w trzech doskonałych Hipostazach i odbierające jeden kult, będące przedmiotem wiary i czci dla wszystkich rozumnych stworzeń[1]; [w Hipostazach] zjednoczonych bez pomieszania i różniących się bez podziału — co wydaje się paradoksem. [Wierzymy] w Ojca, Syna i Ducha Świętego, w których też

[1] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 23, 13; PG 35, 1165.

imię zostaliśmy ochrzczeni.[2] Tak bowiem chrzcić nakazał Apostołom Pan, gdy powiedział: „Chrzcijcie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" [3].

[Wierzymy] w jednego Ojca, Początek i Przyczynę wszystkich rzeczy, nie zrodzonego z nikogo, bo tylko On nie ma przyczyny i nie jest zrodzony, a jest Stwórcą wszechrzeczy, Ojcem zaś jest z natury tylko jednorodzonego Syna swego, Pana naszego, Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, a Dawcą [4] Ducha Przenajświętszego.

[Wierzymy] w jednego Syna Bożego, jednorodzonego, naszego Pana, Jezusa Chrystusa „zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało" [5].

Mówiąc „przed wszystkimi wiekami", chcemy ⟨812⟩ podkreślić, że Jego zrodzenie jest poza czasem i poza początkiem, bo nie został wyprowadzony z niebytu do istnienia Syn Boży [6], będący „odblaskiem chwały [Ojca] i odbiciem Ojcowskiej istoty" [7], żyjącą Mądrością i Mocą [Ojca] [8], Słowem osobowym oraz istotnym, doskonałym i żywym „obrazem niewidzialnego Boga" [9]. Przeciwnie, był zawsze z Ojcem i w Nim, zrodzony z Niego przedwiecznie i bez początku. Nigdy bowiem nie był Ojciec bez Syna, lecz równocześnie był zarówno Ojciec, jak zrodzony z Niego Syn, bo bez Syna nie można by mówić o Ojcu, i jeśliby kiedykolwiek nie miał Ojciec Syna, nie byłby Ojcem.[10] A jeśliby dopiero po jakimś czasie

---

[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 34, 11; PG 36, 252 B. Ojcowie używali tego argumentu w polemice z arianami, macedonianami i sabelianami i opierali się na nim, dowodząc równej boskości wszystkich trzech Osób.

[3] Por. Mt 28, 19.

[4] Προβολεύς — ten, który wydał.

[5] Symbol Konstantynopolitański od końca IV wieku powszechnie stosowany przy chrzcie w Kościołach wschodnich.

[6] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30 (*teologiczna* IV).

[7] Por. Hbr 1, 3; Mdr 7, 26.

[8] Por. 1 Kor 1, 24.

[9] Kol 1, 15.

[10] Autor podkreśla za Grzegorzem z Nazjanzu (*Mowa* 29, 16; PG 36, 96 A), że imię Ojca wskazuje na relację. Eunomianie utrzymywali, że imię Ojca wyraża albo istotę, albo działanie —

zrodził Syna, to tylko od tamtego czasu stałby się Ojcem, nie będąc Ojcem pierwej, a więc zmieniłby się, przechodząc ze stanu, w którym nie był Ojcem, do stanu, w którym stał się Ojcem.

Lecz to jest czymś gorszym niż jakiekolwiek bluźnierstwo. [11] Nie można bowiem odmawiać Bogu naturalnej płodności, ta zaś polega na rodzeniu z siebie, czyli z własnej istoty [potomstwa] o podobnej naturze. [12]

Byłoby zatem bezbożnością utrzymywać, że zrodzenie Syna nastąpiło po jakimś czasie [13] i że Syn zaczął istnieć po Ojcu [14]. Przecież Ojciec zrodził Syna z siebie, tj. z własnej natury, gdybyśmy więc przypuszczali, że Syn nie istniał od początku razem z Ojcem jako z Niego zrodzony, to wprowadzilibyśmy przemianę do hipostazy Ojca, gdyż [w takim wypadku] najpierw nie byłby On Ojcem, a potem stałby się Ojcem. A jeśli powstanie stworzeń miało miejsce w [określonym] czasie, to przecież nie [powstały one] z istoty Boga, lecz Jego wolą i mocą powołane zostały z niebytu do istnienia, co żadnej zmiany w naturze Boskiej nie spowodowało. Bo w rodzeniu rodzący wydaje ze swojej istoty tego, kogo rodzi, a zrodzony ma istotę podobną [do istoty rodziciela], podczas gdy stworzenie czegoś albo uczynienie sprawia, że to, co jest stworzone czy uczynione, powstaje nie z istoty stwarzającego lub czyniącego, lecz poza nią, i ma naturę zupełnie odmienną [od natury Twórcy].

⟨813⟩ U Boga zresztą, który sam tylko jest wolny od biernej możności, niestałości czy zmienności i zawsze jest taki sam, zarówno rodzenie, jak stwarzanie pozostaje poza bierną możnością. [15] Ze swej bowiem natury nie podlega On ani bier-

---

by w pierwszym wypadku móc mówić o istotnej różnicy pomiędzy Ojcem a Synem, w drugim zaś twierdzić, że Syn jest dziełem Ojca, czyli stworzeniem.

[11] Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 4 i 5.

[12] Cyryl, tamże, twierdzenie 6. Autor określa naturę zrodzonego jako „podobną" do ojcowskiej, nie zaś jako równą czy taką samą, przeciwstawiając się twierdzeniu Eunomiusza, że Syn był „niepodobny do Ojca" (por. ks. W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, s. 331). Do celu polemiki to określenie było więc wystarczające, a metodycznie bardziej wskazane.

[13] Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 4.

[14] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 20, 7; PG 35, 1075.

[15] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 20, 9; PG 35, 1076 i 33, 16—17; PG 36, 233—236.

nej możności, ani płynności [16], będąc [Bytem] prostym i nie złożonym; dlatego również, rodząc lub stwarzając, pozostaje poza możnością bierną i płynnością i nie potrzebuje też czyjegokolwiek współudziału. [17]

Jeszcze więc i dlatego rodzenie u Boga nie ma początku i jest wieczne, że jest sprawą [Bożej] Natury i że Zrodzony rodzi się z Bożej istoty, a Rodziciel nie doznaje przy tym żadnej przemiany — w ten sposób, że byłby innym Bogiem wcześniej, a innym później — ani też żadnego przyrostu.

Natomiast świat stworzeń — ponieważ jest dziełem woli Boga — nie jest Mu współwieczny. Niepodobna bowiem, by to, co przeszło z niebytu do istnienia, trwało współwiecznie z Tym, który nie miał początku i istnieje zawsze.

I podobnie jak inaczej tworzy człowiek, a inaczej Bóg — tak również inaczej rodzi Bóg, a inaczej człowiek. Człowiek bowiem, tworząc cokolwiek, nie wyprowadza tego z nicości do bytu [18], lecz posługuje się tworzywem już uprzednio istniejącym [19], a nadto nie tylko chce [coś stworzyć], lecz zastanawia się pierwej i urabia sobie w myśli ideę zamierzonego dzieła, a potem i rąk używa, i znosi trud i zmęczenie [20], a jeszcze często nie osiąga celu, gdy jego wysiłek nie odniesie pożądanego skutku. Bóg zaś samą tylko wolą powołał wszystko z nicości do bytu. [Stąd to i rodzi inaczej niż człowiek.] Ponieważ bowiem Bóg istnieje poza czasem i bez początku, nie zna biernej możności ani płynności, jest bezcielesny i jedyny, przy tym wiecznotrwały [21], dlatego i rodzi On poza czasem i bez początku, poza potencjalnością bierną i emanacją, bez czyjegokolwiek współudziału, i to Jego niepojęte rodzenie trwa bez początku i nieustannie. Bez początku [rodzi Bóg], dlatego że jest niezmienny; nie przez emanację,

---

[16] Jakąś płynność Bożej natury zakładali gnostycy, rojący o emanowaniu z niej eonów, a także Słowa — „większego eona".

[17] Według tychże gnostyków Słowo miało się począć ze związku eona męskiego z żeńskim, po czym zrodziło się drogą emanacji z istoty Bożej; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31; PG 36, 141 A. Podobne wyobrażenie przypisywano Ariuszowi; por.: Atanazy, *De Synodis*; Epifaniusz, *De haeresibus*, 69; Hilary, *De Trinitate*, III i IV.

[18] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 20, 9; PG 35, 1076.

[19] Por. Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 7 i 18.

[20] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 20, 9 (l.c.).

[21] Por.: Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 5, 6 i 16; Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa* 29 (*teologiczna* III), 35; PG 36, 77.

dlatego że nie jest jakimś ciałem i że nie podlega potencjalności bez czyjegokolwiek współudziału — bo nie jest ciałem, jak wyżej, i sam tylko jeden nie potrzebuje nikogo; nieustannie i nieprzerwanie [rodzi], dlatego że istnieje bez początku, poza czasem, nie przemija i trwa zawsze w tym samym stanie. Co bowiem istnieje bez początku, to istnieje również i bez końca. Lecz co ma tylko darowane sobie istnienie bez końca, z całą pewnością miało początek, jak na przykład aniołowie[22]. ⟨816⟩ Zatem nieustannie rodzi odwieczny Bóg swoje najdoskonalsze Słowo, gdyż jako Bóg, mający naturę i byt poza kategorią czasu, nie może zrodzić w czasie.

Jest rzeczą zrozumiałą, że zupełnie inaczej rodzi człowiek, podległy sam narodzinom, poddany przemijaniu, emanowaniu i rozmnażaniu się, jako obleczony w ciało[23] i mający w naturze swojej pierwiastek męski i żeński, przy czym męski nie obejdzie się [w rodzicielstwie] bez pomocy żeńskiego. Lecz tu już niech będzie łaskawy dla nas Ten, który jest wyższy nad wszystko i przechodzi wszelką naszą myśl i rozumienie.

Uczy więc święty Kościół katolicki i apostolski, że zawsze razem z Ojcem był Jego jednorodzony Syn — zrodzony z Niego poza czasem, poza emanacją, bez naruszenia Jego niezmienności, w sposób niepojęty, znany jedynie Bogu wszechrzeczy — podobnie jak zawsze razem występują ogień i pochodzące od niego światło.[24] Albowiem nie jest najpierw ogień, a potem światło, lecz oboje trwają jednocześnie. I jak światło, rodzące się stale z ognia, wciąż w nim pozostaje i nigdy się od niego nie odłącza, tak również Syn rodzi się [stale] z Ojca i nigdy się od Niego nie oddziela, lecz zawsze jest w Nim.[25] Jednakże światło, rodzące się w sposób nieodłączny z ognia i trwające w nim stale, nie posiada własnej hipostazy, różnej od [hipostazy] ognia, gdyż jest tylko naturalną właściwością ognia, podczas gdy jednorodzony Syn Boga, rodząc się z Ojca bez rozłączania się z Nim albo rozdzie-

---

[22] Por. niżej, księga II, r. III, s. 65.

[23] Por. pseudo-Grzegorz z Nazjanzu, List 243, do Ewagriusza o Bóstwie.

[24] Por. Grzegorz z Nyssy, *Przeciw Eunomiuszowi* 8; PG 45, 779 C.

[25] Por. Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 5.

lania i trwając z Nim zawsze, ma własną hipostazę, różną od hipostazy Ojca.

Nazywa się zaś Słowem i „Odblaskiem" [Ojca][26], ponieważ zrodził się z Niego samego bez czyjegokolwiek współudziału, bez naruszenia Jego niezmienności, poza czasem i poza emanacją, i nie oddzielając się od Niego.[27]

[Nazywa się] Synem i „odbiciem Ojcowskiej istoty"[28], ponieważ jest doskonały, wyposażony we własną hipostazę i podobny do Ojca we wszystkim, wyjąwszy niezrodzoność.[29]

[Nazywa się] „jednorodzonym", ponieważ On tylko jeden z jednego Ojca w jedyny sposób został zrodzony.[30] Żadne bowiem inne narodzenie nie jest podobne do rodzenia się Syna Bożego, ani też nie zrodził Bóg innego Syna. Bo chociaż i Duch Święty pochodzi od Ojca, to jednak nie jako zrodzony, lecz jako pochodzący. Jest to jeszcze inny sposób istnienia [w Bogu], równie niedostępny naszemu poznaniu i rozumieniu, jak rodzenie się Syna.

Dlatego ⟨817⟩ wszystko, co ma Ojciec, jest wspólne również Synowi, z wyjątkiem niezrodzoności, która jednak nie oznacza różnicy co do istoty ani co do godności, lecz tylko [odmienny] sposób istnienia.[31] Tak przecież i Adam był nie zrodzony, gdyż Bóg go stworzył, a znów Set był zrodzony jako syn Adama, Ewa zaś pochodziła z boku Adama, ale nie była zrodzona — a jednak nie różni ich pomiędzy sobą natura, są bowiem ludźmi [wszyscy troje], lecz tylko sposób [za]istnienia.[32]

Trzeba wziąć pod uwagę, że ἀγένητον (*ageneton*), pisane z jednym „n", oznacza byt nie stworzony, czyli taki, który nie powstał; natomiast ἀγέννητον (*agenneton*), pisane z dwoma „n", oznacza byt nie zrodzony. W pierwszym więc wypadku będą się różniły byty co do istoty, gdyż zupełnie inna jest

---

26 Hbr 1, 3.

27 Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30 (*teol.* IV), 2; PG 36, 105.

28 Por. Hbr 1, 3.

29 Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 25, 31, 39.

30 Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 20; PG 36, 128.

31 Eunomiusz widział w niezrodzoności istotę Boga, a w ojcostwie — godność związaną z istotą i dlatego odmawiał Synowi współistotności z Ojcem. Por. Bazyli, *Przeciw Eunomiuszowi*, księga II i IV.

32 Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 30 i 31 (*teologiczne* IV i V).

istota nie stworzona — οὐσία ἀγένητος z jednym „n" — a inna ta, która powstała (γενητή), czyli została stworzona. W wypadku natomiast drugim nie wystąpi pomiędzy bytami różnica co do istoty. Tak na przykład w świecie zwierzęcym pierwsze osobniki w każdym gatunku były nie zrodzone, ale nie były nie stworzone — stworzył je bowiem Stwórca i swoim słowem powołał do bytu. Nie narodziły się zaś, nie mając poprzedników w swoim gatunku, z których by się mogły narodzić.[33]

Otóż do [wszystkich] trzech najświętszych Hipostaz (Osób) Boskiej Istoty stosuje się zupełnie jednakowo znaczenie pierwsze [wyrazu ἀγένητον][34], gdyż wszystkie trzy są sobie współistotne i nie stworzone.[35] Żadną miarą natomiast nie jest Im wspólne znaczenie drugie, ponieważ tylko sam Ojciec jest nie zrodzony — nie zawdzięcza bowiem innej Osobie tego, że jest[36] — i tylko sam Syn jest zrodzony, z istoty bowiem Ojca zrodził się poza początkiem i poza czasem, i sam tylko Duch Święty jest pochodzący, gdyż z istoty Ojca — nie rodzi się ⟨820⟩ wprawdzie, ale pochodzi.[37] Tak uczy Pismo Boże, choć sposób tego rodzenia się i pochodzenia pozostaje niedocieczony.[38]

Jeszcze to trzeba zauważyć, że te pojęcia ojcostwa, synostwa i pochodzenia nie zostały wzięte z naszej ludzkiej rzeczywistości i zastosowane do błogosławionej Istoty Boskiej, lecz przeciwnie, stamtąd zostały przeniesione na nas według słów Apostoła: „Przeto zginam kolana moje przed Ojcem, z którego bierze początek wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi"[39].

Jeśli zaś mówimy, że Ojciec jest Początkiem Syna i „więk-

---

[33] Mimo to mają tę samą naturę, co osobniki, które się w tym gatunku rodzą.

[34] Por. Maksym, *Dialogus contra Arianos.*

[35] Por. Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 1.

[36] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 29 (*Teologiczna* III), 2; PG 36, 77.

[37] Por. J 15, 26.

[38] Por. Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 1; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 20, 10; PG 35, 1077.

[39] Ef 4, 14; Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 32; Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 1. (Wychodząc z tego założenia można by snuć dalsze refleksje: wobec tego i synostwo na ziemi bierze początek z Syna Bożego, a pochodzenie czy pokrewieństwo — z Ducha Świętego...)

szy" od Niego[40], to bynajmniej nie twierdzimy przez to, że ma wyższość nad Synem co do czasu trwania lub co do natury — „przez niego bowiem stworzył wieki"[41] — czy też pod jakimkolwiek innym względem, wyjąwszy jedynie stosunek przyczynowości[42], czyli innymi słowy — że Syn zrodził się z Ojca, a nie Ojciec z Syna i że Ojciec jest przyczyną Syna ze swej natury. Podobnie utrzymujemy, że światło dobywa się z ognia, a nie odwrotnie: ogień ze światła. Ilekroć więc usłyszymy, że Ojciec jest Początkiem Syna i „większy" od Niego, rozumiejmy to wyłącznie odnośnie do owego stosunku przyczynowego. Podobnie zatem jak nie przypisujemy innej istoty ogniowi, a innej światłu, nie wolno również mówić o różnych istotach Ojca i Syna, gdyż mają jedną i tę samą.[43]

I podobnie jak mówiąc, że ogień świeci dzięki światłu, które się z niego dobywa, nie uważamy jednak światła za pomocnicze narzędzie[44] ognia, z którego wychodzi, lecz tylko za naturalną jego siłę — tak również dalecy jesteśmy od twierdzenia, że cokolwiek czyni Ojciec, czyni to przez jednorodzonego swego ⟨821⟩ Syna, jak przez służebne narzędzie[45], a nie jak przez naturalną i osobową swoją Moc.[46] Nadto tak jak mówimy, że świeci ogień i świeci światło ognia, podobnie „wszystko, co czyni Ojciec, czyni w równej mierze także Syn"[47] — z tą jednak różnicą, że światło nie posiada własnej hipostazy, różnej od hipostazy ognia, podczas gdy Syn jest doskonałą hipostazą nieodłączną od hipostazy Ojcowskiej, jak ustaliliśmy już wyżej. Bo też niepodobna znaleźć w świecie stworzeń takiego obrazu, który by bez reszty odzwierciedlał rzeczywistość Trójcy Świętej. I jak by zresztą, co stworzone i złożone, płynne, zmienne i ograniczone, zamknięte w kształcie i podległe zniszczeniu — mogło dokładnie zobrazować wolną od tych wszystkich niedoskonałości i nad wszelki byt wyższą istotę Boga? Wiadomo zaś, że całe w ogóle stwo-

---

[40] Por. J 14, 28.

[41] Hbr 1, 2.

[42] W oryginale: τὸ αἴτιον.

[43] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31 (*teologiczna* V); Atanazy, *Przeciw arianom*, księga 1.

[44] W oryginale: ὄργανον ὑπουργικόν.

[45] W oryginale: δι' ὀργάνου λειτουργικοῦ — tak uczyli arianie.

[46] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 23, 27 i 31.

[47] J 5, 19.

rzenie podlega większości tych niedostatków i całe z natury swej przemija.

Wierzymy również „w jednego Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi"[48], a w Synu spoczywa[49], „który razem z Ojcem i Synem odbiera wspólną cześć i uwielbienie"[50] — jako współistotny z Nimi i współwieczny[51]; w Ducha z Boga, [w Ducha] „prawego i mocnego"[52], Źródło mądrości[53], życia i świętości[54], który jest i nazywa się Bogiem jak Ojciec i Syn; [w Ducha] nie stworzonego, Pełnię, Stwórcę, najwyższego Władcę i Sprawcę, wszechmocnego i nieskończonej potęgi, panującego nad wszechstworzeniem, a panowaniu żadnemu niepodległego[55], przebóstwiającego, nie zaś przebóstwionego; napełniającego, nie zaś napełnionego; udzielającego się, nie zaś uczestniczącego; uświęcającego, nie zaś uświęconego; Orędownika [Parakleta], bo przyjmuje prośby wszystkich; podobnego we wszystkim do Ojca i Syna; pochodzącego od Ojca, a rozdawanego przez Syna i przyjmowanego przez wszystko stworzenie; stwarzającego mocą własną[56], obdarzającego wszystko istotą[57], uświęcającego i zachowującego; osobowego, istniejącego we własnej hipostazie, nierozdzielnego i nieodłącznego od Ojca i Syna, mającego wszystko, co ma Ojciec i Syn z wyjątkiem niezrodzoności i zrodzoności.

Ojciec bowiem nie ma przyczyny i jest nie zrodzony, bo nie z kogoś jest, lecz ma byt z siebie, i od nikogo nie wziął nic z tego wszystkiego, co ma, natomiast sam jest dla wszystkich stworzeń źródłem i przyczyną tego rodzaju bytu, jaki mają zgodnie ze swoją naturą. Syn zaś jest z Ojca przez ⟨824⟩ zrodzenie, ale Duch Święty, choć i On jest z Ojca, to jednak nie przez zrodzenie, lecz przez pochodzenie. Wiemy, że istnieje różnica pomiędzy zrodzeniem się a pochodzeniem, ale ja-

---

48 Symbol Konstantynopolitański.

49 Po grecku: ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον.

50 Symbol j.w.

51 Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 10 (*teologiczna* V); PG 36, 144.

52 Por. Ps 50, 12—14.

53 Por. Iz 11, 2; Ef 1, 17; 1 Kor 12, 8.

54 Por. 2 Tes 2, 13; 1 P 1, 2.

55 Por. pseudo-Grzegorz z Nazjanzu (Grzegorz z Elwiry, *De fide orthodoxa contra Arianos;* PL 20, 83).

56 Po grecku: δι' ἑαυτοῦ.

57 Po grecku: οὐσιοῦν τὰ σύμπαντα.

kiego rodzaju jest ta różnica, tego zupełnie nie wiemy. Rodzenie się Syna z Ojca i pochodzenie Ducha Świętego trwają równocześnie.

Wszystko zatem, co ma Syn i Duch, mają to od Ojca, nawet sam byt.[58] I jeśli coś nie jest Ojcem, to nie jest też Synem ani Duchem. I jeśli nie ma czego Ojciec, to tego nie ma również Syn ani Duch. I dzięki Ojcu, czyli dzięki temu, że jest Ojcem, jest i Syn, i Duch. I dzięki również Ojcu ma Syn wszystko, co ma, i tak samo Duch — to znaczy dzięki temu, że ma to Ojciec. Wyjątek stanowią niezrodzoność, zrodzoność i pochodzenie[59], bo tylko tymi osobowymi właściwościami różnią się pomiędzy sobą trzy święte Osoby, odrębne — bez podziału — nie istotą, lecz cechą znamienną dla każdej hipostazy.[60]

Twierdzimy, że każda z Trzech [Osób Boskich] ma doskonałą hipostazę, chcąc zapobiec przypuszczeniu, iż z trzech niedoskonałych [osób] składa się jedna natura doskonała, gdy tymczasem uznajemy w trzech hipostazach (osobach) doskonałych jedną prostą i w całej zupełności doskonałą istotę.[61] Wszystko bowiem, co składa się z niedoskonałych [elementów], ⟨825⟩ niewątpliwie jest złożone, lecz niemożliwą jest rzeczą, by z hipostaz doskonałych powstał byt złożony. Stąd też i rodzaj (*to ejdos*) nie [składa się] z hipostaz, lecz w hipostazach [istnieje].[62] Mówiąc zaś o niedoskonałych [elementach], mamy na myśli takie, które nie są tego samego rodzaju, co rzecz, która z nich powstaje. Kamień bowiem, drzewo i żelazo same w sobie są doskonałe według swej natury, lecz w stosunku do domu, który z nich zbudowano, każde z nich jest czymś niedoskonałym, ponieważ samo oddzielnie nie stanowi domu.

Podkreślamy zatem doskonałość hipostaz [w Bogu], żeby zapobiec pojmowaniu natury Boskiej za coś złożonego. Złożoność bowiem sprowadza rozbicie. I jeszcze [do tego] akcentujemy przebywanie w sobie trzech Osób, żeby wykluczyć wielobóstwo.[63] Przez troistość więc Osób stwierdzamy nie-

---

[58] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 33, 17; PG 36, 236.
[59] Por. Grzegorz z Nazjanzu, tamże.
[60] Po grecku: τῷ χαρακτηριστικῷ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως.
[61] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 23 i 20; Atanazy, *Przeciw arianom*, Mowa 3.
[62] Por. Bazyli, or. *Contra Sabell., Ar., et Eunom.*
[63] Dosłownie: nie wprowadzać mnogości i tłumu bogów; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy* 20, 28 i 40.

złożoność i niezmieszanie [w Bogu], a przez współistotność i przebywanie w sobie Osób oraz przez tożsamość woli, działania, mocy, potęgi i ruchu — że tak to wyrażę — zaznaczamy *nierozdzielność* i *że* ⟨828⟩ *są jednym Bogiem*. Rzeczywiście bowiem jednym Bogiem jest Bóg *(sic)*, i Syn, i Jego Duch.

Odrębność trzech Osób; porządek rzeczowy i porządek logiczny[64]

Trzeba zaś wiedzieć, że inny jest porządek samych rzeczy, a inny porządek myśli i pojmowania.

W porządku rzeczy dostrzegamy u wszystkich stworzeń odrębność hipostaz. Tak więc Piotr w porządku rzeczy jest niewątpliwie kimś innym niż Paweł. Natomiast rozumem i myślą ujmujemy to, co jest wspólne [hipostazom], w czym się zgadzają i jednoczą. Tak umysłem odkrywamy, że Piotr i Paweł są tej samej natury, że wręcz jedną mają naturę wspólną.[65] Jeden bowiem i drugi jest istotą żywą, rozumną, śmiertelną; obaj też mają ciało, ożywione duszą rozumną i myślącą.[66] Tę zatem wspólną naturę spostrzega rozum. Hipostazy przecież same [Piotra i Pawła] nie istnieją jedna w drugiej. Każda istnieje oddzielnie i niepodzielnie (indywidualnie), czyli jako zamknięta w sobie całość, i ma przy tym wiele cech, które ją wyodrębniają od drugiej. Chociażby przestrzeń dzieli je od siebie, różnica czasu, a także odmienne usposobienie, siła, wygląd czy powierzchowność, zdolności, temperament, stanowisko, sposób bycia i tyle innych jeszcze charakterystycznych dla każdej osoby cech. Nade wszystko zaś [dzieli je to], że bytują osobno, a nie jedna w drugiej. Dlatego też można mówić o dwóch, trzech i wielu ludziach.

To samo widzimy u wszystkich w ogóle bytów stworzonych.

Zupełnie odwrotnie natomiast ma się rzecz z Trójcą Świętą, nieporównaną z innymi bytami i wznoszącą się ponad nie wszystkie, i niedosiężną. Albowiem tam wspólność i jedność stwierdzamy w porządku rzeczy — wobec współwieczności [trzech Osób], tożsamości istoty, działania i woli, wobec zhar-

---

[64] Ten podtytuł dopisano na marginesie rękopisów.
[65] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 19; PG 36, 153.
[66] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 42, 16; PG 36, 477.

monizowania myśli i tożsamości potęgi, mocy i dobroci. (Nie powiedziałem: wobec podobieństwa, lecz — wobec tożsamości), a także wobec tego, że jedno jest źródło ruchu[67] — bo jedna jest istota, jedna dobroć, jedna moc, jedna wola, jedno działanie, jedna potęga, jeden i ten sam — nie trzy podobne do siebie, lecz jeden i ten sam — ruch trzech Hipostaz. Każda z nich bowiem stanowi z drugą jedność nie mniejszą niż z sobą samą.[68] To znaczy: [w porządku rzeczy] Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią we wszystkim jedno — z wyjątkiem niezrodzoności, zrodzoności i pochodzenia. Myślą natomiast stwierdzamy [Ich] odrębność.[69] Chociaż bowiem wiemy, że jeden jest Bóg, to jednocześnie myślą ujmujemy w Nim zróżnicowanie, mianowicie według (samych tylko) właściwości ojcostwa, synostwa i pochodzenia i według cech: przyczyny *(to aition)* i zależności od przyczyny *(to aitiaton)* oraz według cechy doskonałej hipostazy, czyli sposobu istnienia.[70] [Zróżnicowanie tylko], gdyż nie można mówić o odległości przestrzennej w niewymiernej ⟨829⟩ naturze Boskiej, jak u nas; [tam] Osoby trwają w sobie wzajemnie. Nie tak, by się stapiały, lecz tak, że wzajem jedna jest w drugiej, według słów Pana: „Ja w Ojcu, a Ojciec we mnie”[71]. Ani też nie może być mowy o zróżnicowaniu woli czy myśli, czy działania lub mocy, czy też czegokolwiek innego, co u nas powodowałoby całkowity rozdział w porządku rzeczy. Dlatego to nie mówimy, że Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema Bogami, lecz że jednym Bogiem jest Trójca Święta, ponieważ Syn i Duch mają relację do jednej Przyczyny[72], z którą się nie pokrywają, ani się nie stapiają w sensie przyjmowanym przez Sabeliusza[73]. Jedno-

---

[67] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40.

[68] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 16; PG 36, 152 AB.

[69] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31; Grzegorz z Nyssy, *List do Ablabiosa* i *Mowa* 32.

[70] Por. Bazyli, *List* 43.

[71] J 14, 11.

[72] Grzegorz z Nazjanzu (w różnych miejscach) dowodził jedności Bóstwa mimo troistości Osób, tj. na zasadzie jedności Źródła, wspólnego dla dwu Osób pozostałych (Ojca). „Ponieważ jedno Źródło (*arche*), to jeden też Bóg.”

[73] Sabeliusz (zm. ok. r. 260), kapłan z Libii, w Rzymie za papieża Zefiryna (199—217) przekształcił naukę Nowacjana we własny system. Nie uznawał on różnicy między Osobami Trójcy, głosząc, że Bóg jednoosobowy objawił się światu w trojaki sposób i według tego ma różne nazwy: jako Stwórca świata nazywa się

czą się bowiem, jak powiedzieliśmy, nie stapiając się ze sobą, lecz przebywając w sobie wzajemnie. I pozostają też we wzajemnym przenikaniu się poza wszelkim stopieniem czy zmieszaniem. Nie znajdują się więc także na zewnątrz [Przyczyny--Ojca], czyli jak gdyby odcięte [od Niego] w samej istocie, jak to głosił Ariusz.[74] Niepodzielnie — jeśli wolno rzecz tak streścić — istnieje Boska natura w oddzielnych [Osobach] niby jedno wspólne światło trzech słońc, które się ze sobą przenikają i świecą razem.

Ilekroć więc uwagę swoją zwrócimy na Boską naturę, na Pierwszą Przyczynę i jedynowładztwo (*monarchia*), na jeden i ten sam, jak się już wyraziłem, ruch Boskiej natury i takąż wolę, na tożsamość istoty, mocy, działania i panowania — przedstawi nam się jedność.[75] Ilekroć zaś weźmiemy pod uwagę hipostazy, w których ona istnieje, lub, mówiąc ściślej, którymi jest, i co wzięło byt od Pierwszej Przyczyny poza czasem, w równej [z Nią] chwale i bez oddzielenia się [od Niej], czyli jeśli weźmiemy pod uwagę Osoby Syna i Ducha Świętego — wtedy stwierdzimy, że to Trzem [Osobom] należy się adoracja.[76]

Jedynie Ojciec jest ojcem i jedynie On nie ma początku, czyli przyczyny, bo z nikogo nie jest. Jedynie Syn jest synem, ale ma początek, czyli przyczynę, bo jest z Ojca. Jeśli jednak masz na myśli początek w czasie, to i On nie ma początku, bo nie podlega czasowi Twórca czasów.[77] Jedynie też tchnieniem jest Duch Święty, wychodzący z Ojca, lecz nie jako syn, tylko przez pochodzenie.

Tak więc ani Ojciec nie utracił [cechy] niezrodzoności przez to, że zrodził; ani Syn — zrodzoności przez to, że zrodził się

Ojcem, jako Odkupiciel — Synem, a jako Poświęciciel — Duchem Świętym. A więc Ojciec, Syn i Duch, to tylko trzy sposoby ujawniania się i wyraz trojakiej roli — jedynej Boskiej osoby, przybierającej niejako różne oblicza (πρόσωπα — „maski").

[74] Ariusz, kapłan w Aleksandrii (zm. w r. 336), wystąpił przeciwko swemu biskupowi z zarzutem, że wyznaje sabelianizm, za mało rozróżniając Osoby Trójcy Świętej. Sam nauczał, że różnią się One co do istoty, gdyż Syn jest tylko pierwszym stworzeniem Boga, nie zaś Bogiem, i ma naturę jedynie podobną do natury Boskiej.

[75] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 3; PG 36, 149.

[76] Kilka zdań z Grzegorza z Nazjanzu, z *Mowy* 31, 14; PG 36, 149 A; por. *Mowa* 20, 7; PG 35, 1073 A.

[77] Por. Hbr 1, 2.

z nie zrodzonego (bo i dlaczegóżby utracił?); ani też Duch Święty nie przeszedł w Ojca lub w Syna przez to, że pochodzi i jest Bogiem. Albowiem właściwość [osobowa] jest niezmienna. Jakże by też mogła pozostać ⟨832⟩ właściwością, gdyby się zmieniała i przenosiła? [78] Jeśli bowiem Ojciec jest Synem, nie jest we właściwym znaczeniu Ojcem, bo tylko jeden jest we właściwym znaczeniu Ojciec. A jeśli znów Syn jest Ojcem, to nie jest we właściwym znaczeniu Synem, gdyż jeden tylko we właściwym znaczeniu jest Syn, i jeden także Duch Święty.

Trzeba zaś wiedzieć, że o Ojcu nie mówimy, iż jest z kogoś, tylko że jest Ojcem Syna. O Synu znów nie mówimy, że jest Przyczyną ani też Ojcem, mówimy natomiast, że jest z Ojca i że jest Synem Ojca. O Duchu Świętym mówimy, że jest z Ojca, i nazywamy Go Duchem Ojca. Nie mówimy zaś, że Duch jest z Syna, ale nazywamy Go Duchem Syna ⟨833⟩. „Jeśli ktoś bowiem nie ma Ducha Chrystusa — mówi święty Apostoł — ten nie jest jego.” [79] Wyznajemy także, że przez Syna On się nam objawił i udziela. Czytamy bowiem: „Tchnął i rzekł uczniom swoim: Przyjmijcie Ducha Świętego” [80]. To tak jak ze słońca [przyjmuje się] i promień, i blask — ono bowiem jest źródłem i promienia, i blasku — ale poprzez promień dochodzi do nas blask, który nas oświeca i który my przyjmujemy. O Synu jednak nie mówimy ani że jest (Synem) Ducha, ani że jest z Ducha.[81]

Rozdział IX

OKREŚLENIA BOGA

Boska natura jest prosta i niezłożona, gdy tymczasem to, co zawiera w sobie wiele różnorakich elementów, jest złożone. ⟨836⟩ Gdybyśmy więc utrzymywali, że u Boga niestworzoność, istnienie bez początku, bezcielesność, nieśmiertelność, wieczne trwanie, dobroć, moc stwórcza i podobne przymioty różnią się pomiędzy sobą realnie, to natura, na którą by się złożyło tak wiele elementów, nie byłaby już

[78] Sabelianizm; por. wyżej przyp. 73.
[79] Rz 8, 9.
[80] J 20, 22.
[81] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 9; PG 36, 141—144.

prosta, lecz złożona — czego nie można pomyśleć bez popełnienia najwyższego bluźnierstwa.

Trzeba zatem wiedzieć, że żadne z określeń stosowanych do Boga nie wskazuje na to, czym On jest w swojej istocie, lecz tylko albo na to, czym nie jest, albo na stosunek do istot podporządkowanych, albo na pewne cechy Jego istoty, albo na działanie.

Wydaje mi się przy tym, że ze wszystkich określeń Boga najtrafniejsze jest owo: „Ten, który jest". Sam Bóg je objawił w rozmowie z Mojżeszem u stóp góry, kiedy powiedział: „Powiedz synom Izraela: Ten, który jest, posłał mię do was" [1]. Bóg bowiem zbiera w sobie całość bytu, jak gdyby ocean istoty bez wybrzeża ni granic.[2] To samo sądzi św. Dionizy, gdy mówi, że Bóg jest dobry.[3] Nie można bowiem w Bogu oddzielić dobra od bytu.

Na drugim miejscu stawiam określenie Θεός (Bóg). Wywodzi się ono albo od (837) θέειν — „biec" [4], albo od αἴθειν — „palić", bo Bóg jest „ogniem trawiącym" (wszelkie zło) [5], albo od θεᾶσθαι — „widzieć wszystko", gdyż nic nie uchodzi Jego uwagi i nie ukryje się przed Jego wzrokiem. Widział wszystko w pozaczasowej myśli, zanim się cokolwiek stało [6], i wszystko dzieje się w naprzód określonym czasie zgodnie z Jego władczym pozaczasowym zamysłem, który jest jednocześnie postanowieniem, obrazem i wzorem.

Pierwsze zatem określenie mówi tylko o samym istnieniu,

---

[1] Wj 3, 14.

[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 45, 3; PG 36, 625 C; por. *Mowa* 38, 7; PG 36, 317 B.

[3] Trudno znaleźć miejsce, w którym Dionizy określa Boga jako dobro τὸ ἀγαθόν — lecz w traktacie *O imionach Bożych*, r. 4, 1 mówi o imieniu Boga: ἀγαθός. Powołuje się na Mt 19, 17: „Jeden jest dobry, Bóg".

[4] Już Platon wyprowadzał θεός od θέειν „biec". Sądzi on, że pierwsi mieszkańcy Grecji mieli takich bogów, jakich w jego czasach czcili barbarzyńcy, tj. słońce, księżyc, ziemię, gwiazdy, niebo. A ponieważ „bóstwa" te widzieli w ciągłym biegu, więc też nazywali je zgodnie z tą ich cechą: θεός, θεοί. Por. Platona *Kratyl* u Euzebiusza *Przygotowanie ewangeliczne* I, 9 (Oxonii 1843) s. 63.

[5] Por. Pp 4, 24; 9, 3; Hbr 12, 29. Także Grzegorz z Nazjanzu wyprowadza θεός od θέειν albo αἴθειν (*Mowa* 30, 18; PG 36, 128 A).

[6] Por. Dn 13, 42.

a nie o istocie [7], drugie zaś — o działaniu. A znowu kiedy mówimy, że Bóg nie miał początku, że jest niezniszczalny, że nie powstał, czyli nie został stworzony, że jest bezcielesny, niewidzialny i podobnie — stwierdzamy tylko, czym On nie jest. Mianowicie, że nie zaczął istnieć, nie przemija, nie został stworzony, nie jest ciałem, że nie można Go widzieć. Określenia zaś takie, jak dobroć, sprawiedliwość, świętość i inne w tym rodzaju odnoszą się wprawdzie do natury, lecz jej samej nie ukazują. A tytuły: Pan, Król i podobne wyrażają tylko stosunek do bytów podporządkowanych. Albowiem Panem jest wobec stworzeń jako od Niego zależnych, a Królem wobec tych, którymi rządzi, i Stwórcą wobec stworzeń, a Pasterzem wobec tych, których strzeże.

Rozdział X

JEDNOŚĆ I ZRÓŻNICOWANIE W BOGU

Wszystkie zatem określenia tego rodzaju [1] należy uważać za wspólne całemu Bóstwu i odnosić je jednakowo do całego, prosto, niepodzielnie i wspólnie, a z rozróżnieniem tylko takim, jak Ojciec, Syn, Duch [Święty] oraz (właściwość) nieposiadania przyczyny [2] lub posiadania przyczyny [3], wreszcie niezrodzoność, zrodzoność i pochodzenie. Nie dotyczą bowiem one istoty, lecz wyrażają wzajemne relacje i sposób istnienia.[4]

⟨840⟩ A pomimo, że to wiemy i że tym się kierujemy w docieraniu do istoty Boga, to jednak samej istoty nie dosięgamy, tylko wyłącznie jej przejawów. [5] Podobnie jak stwierdzając, że dusza jest bezcielesna, niewymierna i bez kształtu, nie dotarliśmy jeszcze do jej istoty — ani do istoty

---

[7] Formalnie „Ten, który jest" — ὁ ὤν — mówi rzeczywiście tylko o istnieniu, lecz zdaje się wskazywać jednocześnie na najgłębszy rys istoty Boga. Teologia widzi ją w nieskończonym bycie lub pełni bytu, albo w bycie samoistnym (*ens a se*).

[1] Omówione w rozdziale poprzednim.

[2] Po grecku: τὸ ἀναίτιον; właściwości Ojca.

[3] Po grecku: τὸ αἰτιατόν; właściwość Syna i Ducha Świętego.

[4] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 2; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 9; PG 36, 141; Grzegorz z Nyssy, *List do Ablabiosa.*

[5] Po grecku: τὰ περὶ τὴν οὐσίαν·

ciała, wiedząc, że jest białe albo czarne — lecz tylko do przejawów istoty.

Prawdziwy zaś pogląd głosi, że Boska natura jest prosta i ma jedno proste działanie, mianowicie dobroczynne i sprawiające we wszystkim wszystko jak promień słońca, który wszystko ogrzewa i na każdą rzecz oddziaływa odpowiednio do jej natury i do zdolności odbierania, ponieważ od Boga Stwórcy otrzymał tego rodzaju siłę oddziaływania.

⟨841⟩ Zróżnicowane natomiast są wszystkie sprawy, które występują w Boskim i łaskawym dla człowieka Wcieleniu Bożego Słowa. W nich bowiem ani Ojciec, ani Duch nie brał udziału w jakikolwiek sposób, wyjąwszy upodobanie i niewymowną moc cudotwórczą, którą nawet po przyjęciu naszej natury ludzkiej rozwijał Bóg-Słowo, jako nieodmiennie Bóg i Syn Boży.[6]

Rozdział XI

PRZENOŚNY SPOSÓB MÓWIENIA O BOGU

W Piśmie świętym często napotykamy zwroty, w których symbolicznie przypisywane są Bogu cechy cielesne. Otóż, trzeba wiedzieć, że będąc ludźmi spowitymi w to grube nasze ciało, nie jesteśmy w stanie myśleć czy mówić inaczej o wielkich i niematerialnych sprawach Bożych, jak tylko przez uciekanie się do obrazów, przenośni i symbolów, czerpanych z naszego własnego życia.[1] Ilekroć więc znajdziemy tego rodzaju zwroty użyte w odniesieniu do Boga, wiedzmy, że są to tylko symbole — choć nie pozbawione głębszego znaczenia — gdyż Boska natura jest prosta i nie posiada żadnego kształtu.

Gdy zatem czytamy, że Bóg ma oczy, powieki i patrzy, rozumiejmy przez to Jego wszechwiedzę, przed którą nic się ukryć nie może. U nas bowiem zmysł wzroku prowadzi do bardziej dokładnego i pełniejszego poznania.

Uszy zaś i słuchanie [w odniesieniu do Boga] — to goto-

---

[6] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 29, 19—20; PG 36, 100—101; Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 2.

[1] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych* r. 1; *O hierarchii niebieskiej* r. 15.

wość do udzielania nam łaski i przyjmowania naszych próśb — gdyż i my proszącym nas o coś okazujemy przychylność dzięki temu zmysłowi i życzliwie „nakłaniamy ku nim ucho".

Usta i mowa — to u Boga objawienie Jego woli, ponieważ właśnie my ustami i mową wyjawiamy zamysły naszego serca. A znów pokarm i napój to nasza ochoczość w spełnianiu tego, czego Bóg pragnie, bo i my za pomocą zmysłu smaku zaspokajamy konieczne pożądanie naszej natury.

Powonienie wyraża, że jako rzecz miłą przyjmuje Bóg nasze myśli do Niego biegnące i naszą dobrą wolę, podobnie jak my za pośrednictwem tego zmysłu czujemy miły zapach.

Oblicze oznacza okazywanie się i objawianie Boga w dziełach — jak u nas „twarz okazuje człowieka".

Ręce znów — to ⟨844⟩ skuteczność Bożego działania, tak jak my dokonujemy własnymi rękami rzeczy pożytecznych i szczególnie wartościowych. Prawica oznacza pomoc, jakiej Bóg udziela znajdującym się w potrzebie — bo my również zazwyczaj prawej ręki używamy w sprawach ważnych albo godnych lub wymagających większej siły. Dotykanie zaś w odniesieniu do Boga wyraża najdokładniejsze i niejako bezpośrednie rozpoznanie jakiejś sprawy, nawet w jej drobnych i ukrytych szczegółach, podobnie jak i u nas nic się nie ukryje przed dotykiem.

Przez nogi i przychodzenie Boga rozumiejmy Jego pospieszne przybywanie w celu udzielenia pomocy uciśnionym lub wymierzenia kary nieprzyjaciołom albo w jakiejś innej sprawie, gdyż i my za pomocą nóg zdążamy do wytkniętego celu.

Przysięga — to niezmienność Bożych postanowień, bo i my przysięgą umacniamy wzajemne umowy. Gniew zaś i zapalczywość oznaczają nienawiść i wstręt do zła. Albowiem i my unosimy się gniewem powodowani nienawiścią do tego, co sprzeciwia się naszym upodobaniom.[2]

Zapomnienie, sen, zaśnięcie oznaczają albo odkładanie kary wobec nieprzyjaciół, albo zwlekanie z udzielaną zwykle pomocą dla swoich.

Krótko mówiąc, wszystkie przenośnie, brane ze sfery naszego ciała i stosowane do Boga, mają ten ukryty sens, że wychodząc od rzeczy nam znanych prowadzą do poznania takich, które są dla nas niedostępne, chyba że mowa jest

---

[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 22; PG 36, 157.

[w Piśmie świętym] o cielesnym przebywaniu pośród nas Boga-Słowa. *On bowiem dla naszego zbawienia przyjął na siebie* całe człowieczeństwo: duszę rozumną i ciało, i wszystkie cechy natury ludzkiej oraz naturalne i bezwinne ludzkie uczucia i doznania.

Rozdział XII

[CZYM JEST BÓG DLA SWOICH STWORZEŃ][1]

Oto, czego nas uczą Księgi święte zdaniem biegłego w Bożych sprawach Dionizego Areopagity [2]: że Bóg jest Przyczyną i Początkiem wszystkich rzeczy. Jest bytem dla wszystkiego, co istnieje [3], życiem — dla wszystkiego, co żyje, rozumem — dla istot rozumnych, myślą — dla myślących. Jest przywołaniem i powstaniem dla tych, którzy od Niego odstępują, odnową i przemianą dla tych, którzy burzą porządek natury, a świętym oparciem — dla miotanych nieświętym niepokojem.

Jest bezpieczeństwem dla stojących, a drogą i przewodnią dłonią dla tych, którzy się ku Niemu wznoszą.[4] Dodam jeszcze, że jest On Ojcem dla swoich stworzeń. Bardziej bowiem Bóg jest dla nas Ojcem niż rodzice, gdyż powołał nas z niebytu do istnienia, a rodzice mają od Niego zarówno istnienie, jak *zdolność do rodzicielstwa.*[5]

Jest On też pasterzem dla tych, którzy za Nim idą i poddają się Jego opiece, a światłem dla tych, którzy zostają oświeceni, i źródłem doskonałości dla tych, którzy jej pożądają, ⟨845⟩ a *źródłem przebóstwienia dla tych, którzy do*

---

[1] W oryginale (w wydaniu Migne'a) tytuł rozdziału brzmi: Περὶ τῶν αὐτῶν — „O tym samym" (lub „ciąg dalszy"), lecz treść rozdziału *jest raczej inna niż rozdziału* poprzedniego, *do którego nawiązuje* tytuł. Może pierwotnie rozdział obecny zajmował inne miejsce w dziele Jana? W każdym razie, by nie wprowadzić czytelnika w błąd, dajemy w przekładzie niniejszym nagłówek bardziej odpowiadający treści.

[2] Por. *O imionach Bożych*, r. 1, 3; PG 3, 589 BC.

[3] W oryginale: τῶν ὄντων οὐσία.

[4] Kilka zdań przejętych dosłownie z Dionizego Pseudo-Areopagity, *O imionach Bożych*, r. 1, 3; PG 3, 589 BC.

[5] Atanazy, II *Mowa przeciwko arianom;* Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 13.

przebóstwienia tęsknią. Jest pokojem dla skłóconych i prostotą dla miłujących prostotę, a jednością dla zjednoczonych. On jest transcendentnym Początkiem wszelkiego początku, bo jest Początkiem, który nie zna początku.

Wreszcie jest dobrotliwym udzielaniem tego, co tajemne, tj. poznania siebie — stosownie do godności i możności każdego.

Jeszcze dokładniej o Bożych imionach[6]

Skoro natura Boska jest niepojęta, to nie może też być nazwana.[7] Nie znając więc Jej istoty, nie wyszukujmy dla tej istoty nazwy. Nazwy bowiem są wyznacznikami swoich podmiotów.[8]

Choć bowiem Bóg jest dobry i dla podzielenia się swoim dobrem wyprowadził nas z nicości do bytu i obdarzył zdolnością poznawczą, to jednak nie udzielił nam ani swojej istoty, ani też znajomości swojej istoty. Niepodobna bowiem, by jakakolwiek natura poznać mogła doskonale naturę wyższą od siebie.[9] A jeśli nawet dosięgamy poznaniem naszym bytów, to jak możemy poznać to, co jest ponad bytem?

Dlatego przez niewymowną swoją dobroć pozwolił Bóg, byśmy nazywali Go według wszystkiego, co nas otacza, żebyśmy nie byli pozbawieni całkowicie wiedzy o Nim, lecz choćby niejasną znajomość Jego posiedli.

O ile bowiem jest niepojęty, nie może być nazwany, ale

---

[6] Fragment pod tym nagłówkiem, jakkolwiek uznany za autentyczny, nie należy do *Wykładu wiary prawdziwej*, gdyż nie mają go starsze kopie rękopiśmienne tego dzieła, a w paru najpóźniejszych znajduje się tylko jako dodatek, i to rozmaicie umieszczony: raz po rozdziale IX księgi czwartej, to znów po rozdziale II księgi drugiej, kiedy indziej zaś w aneksie na końcu dzieła. — Szczególne znaczenie miała końcowa partia fragmentów w historycznych kontrowersjach między Kościołem wschodnim a zachodnim w sprawie pochodzenia Ducha Świętego.

[7] Św. Justyn (*Apologetyk* I, 61) pisze: „Nikt nie może wskazać imienia dla nie dającego się nazwać Boga. A jeśliby ktoś chciał twierdzić, że jest takie imię, ten byłby dotknięty nieuleczalnym szaleństwem".

[8] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30 (*teologiczna* IV), 16; PG 36, 125.

[9] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych* r. 1.

jako Twórca wszystkiego, mający w sobie naprzód idee i przyczyny wszystkich rzeczy, może być nazywany z wszystkich tych rzeczy, nawet sobie przeciwstawnych — jak światło i ciemność, woda i ogień — abyśmy wiedzieli, że w swojej istocie nie jest żadną z nich, bo wznosi się ponad wszelką istotę i ponad wszelką nazwę, ale będąc przyczyną wszystkich bytów, z wszystkich dzieł swoich może brać nazwę.

Dlatego to pewna część nazw, którymi określamy Boga, ma formę negatywną i oznacza transcendencję (wyższość nad wszelki byt), jak np.: „bezistotny" (ἀνούσιος), nie mieszczący się w czasie, nie znający początku, niewidzialny. Nie oznacza to, jakoby gorszy był od czegokolwiek, lub czegoś pozbawiony (wszystko przecież jest Jego i wszystko z Niego i przez Niego powstało, i w Nim trwa [10]), lecz oznacza tylko, że ponad wszystko niedosiężnie się wznosi. Nie utożsamia się bowiem z żadnym z tych bytów, ale wszystkie przewyższa.

Inna część nazw ma formę pozytywną (twierdzącą) i przedstawia Boga jako Twórcę wszechrzeczy. ⟨848⟩ Będąc bowiem Twórcą wszystkich bytów i wszelkiej istoty, nazywa się i Bytem, i Istotą. A będąc Dawcą wszelkiego rozumu i mądrości, a także tego, co rozumne i mądre, nazywa się też Rozumem i Rozumnym, Mądrością i Mądrym. Na tej samej zasadzie nazywa się Myślą i Myślącym, Życiem i Żywym, Potęgą i Potężnym — i tak co do wszystkiego.

Przy tym jednak bardziej właściwe dla Niego będą nazwy, brane z rzeczy doskonalszych i bliższych Mu [niż z innych]. Doskonalsze zaś są niematerialne od materialnych i czyste od zmąconych brudem, i święte od nieświętych. One też bardziej do Niego się zbliżają, gdyż i więcej z Niego posiadają.

Toteż bardziej stosownie nazwiemy Boga raczej Słońcem i Światłością niż ciemnością, i Dniem raczej niż nocą, i raczej Życiem niż śmiercią, a także Ogniem, Powietrzem lub Wodą bardziej niż ziemią, bo tamte są czynnikami życia. A już najbardziej właściwie nazwiemy Go Pełnią Dobra, a nie złem, lub — co wychodzi na to samo — Bytem, nie zaś niebytem. Bo dobro jest bytem i przyczyną bytu, a zło — pozbawieniem dobra, czyli bytu.

Tyle o nazwach negatywnych i pozytywnych. Najsubtel-

---

[10] Por. Kol 1, 17.

niejsze jednak jest ich łączenie, jak na przykład: Istota ponad wszelką istotę, nadboskie Bóstwo, Początek bez początku, i podobne w tym rodzaju.

Bywa też, że mówi się coś o Bogu w formie twierdzącej, gdy w istocie ma to znaczenie najwyższej negacji, jak na przykład: Ciemność. Nie jakoby Bóg był ciemnością, lecz w tym sensie, że nie jest światłem, gdyż nieporównanie przewyższa światło.

Mówimy więc o Bogu, że jest umysłem i rozumem, i duchem, i mądrością, i mocą — ponieważ jest Sprawcą tych rzeczy niezwiązanym materią, i stwarza wszystko jako wszechmocny.[11] A orzekamy to ogólnie o całym Bóstwie — czy w formie przeczącej cokolwiek mówimy, czy w twierdzącej — i także o każdej hipostazie Trójcy Świętej, do każdej odnosząc to samo w sposób jednoznaczny i bez jakiejkolwiek różnicy czy pomniejszenia.

Kiedy bowiem pomyślę o jednej hipostazie, wiem, że jest Ona doskonałym Bogiem, doskonałym Bytem (οὐσία). A gdy złączę i dodam do siebie wszystkie Trzy, wiem również, że to jeden doskonały Bóg. Bo Bóstwo nie jest złożone, lecz w trzech doskonałych [Osobach] istnieje jedna doskonałość, niepodzielna i niezłożona.

Kiedy natomiast pomyślę o wzajemnym stosunku do siebie Osób, wiem, że Ojciec, to transcendentne Słońce, źródło dobra, bezmiar bytu, myśli, mądrości, mocy, światła, Bóstwa. Źródło rodzące i wydobywające z siebie ukryte dobro. On więc jest Umysłem, bezmiarem Rozumu, Rodzicielem Słowa, a przez Słowo — Dawcą (προβολεύς) objawiającego Ducha.

I żeby nie mówić ⟨849⟩ wiele — nie ma Ojciec innej myśli, mądrości, mocy, woli poza Synem, który jest jedyną Mocą Ojca, mocą pierwotną [działającą] przy stworzeniu wszechrzeczy, zrodzoną jako doskonała hipostaza z doskonałej hipostazy w taki sposób, o jakim wie tylko Ten, który jest i nazywa się Synem.

A Duch Święty to objawiająca tajnie Bóstwa siła Ojca, z Ojca przez Syna pochodząca w sposób sobie tylko wiadomy — jednak nie przez zrodzenie. Dlatego to Duch Święty był Tym, który dopełnił dzieła stworzenia wszechrzeczy.

To zatem, co odpowiada jedynie Ojcu jako Przyczynie,

---

[11] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 5.

Źródłu, Rodzicielowi — stosować należy wyłącznie do Ojca. To zaś, co odpowiada Synowi jako mającemu przyczynę [w Ojcu], zrodzonemu, Słowu, Pierwotnej Mocy, Woli, Mądrości — tylko do Syna. Wreszcie to, co odpowiada mającemu przyczynę, pochodzącemu, objawiającemu, Mocy Dopełniającej — tylko do Ducha Świętego.

Ojciec to Źródło i Przyczyna dla Syna i Ducha Świętego, lecz Ojcem jest tylko Syna, a Dawcą Ducha Świętego. Syn zaś to Syn, Słowo, Mądrość, Moc, Obraz, Odblask, Odbicie Ojca i z Ojca. Duch zaś Święty nie jest synem Ojca, lecz Duchem Ojca jako od Ojca pochodzący (żadnego bowiem nie ma życia bez tchnienia). Jest On także Duchem Syna, nie jakoby był z Niego, lecz ponieważ przez Niego od Ojca pochodzi. Sam bowiem tylko Ojciec jest Przyczyną (αἴτιος).

Rozdział XIII

MIEJSCE BOGA; JEDYNIE NATURA BOSKA NIE JEST NICZYM OBJĘTA

Miejscem dla ciał jest „granica tego, co otacza, obejmująca to, co jest otoczone"[1], jak na przykład powietrze otacza, a jakieś ciało jest otoczone. Lecz nie całe otaczające ⟨852⟩ powietrze stanowi miejsce dla otoczonego przezeń ciała, ale tylko ta płaszczyzna powietrza, która styka się z powierzchnią otoczonego ciała. I oczywiście to, co otacza, nie znajduje się w tym, co jest otoczone.

Istnieje też miejsce „idealne", w którym przedstawiamy sobie obecność i działanie natury duchowej i bezcielesnej, nie otoczonej tam jednak niczym na sposób ciał, tylko pojęciowo. Nie posiada bowiem kształtu i dlatego nie może być otoczona na sposób ciał.

Bóg zatem, jako byt niematerialny i niewymierny, nie znajduje się w żadnym miejscu. On sam jest dla siebie miejscem, ponieważ wszystko napełnia i poza wszystko sięga, i wszystko sobą obejmuje.[2]

Mówimy jednak, że i Bóg przebywa w jakimś miejscu i że jest miejsce Boga: tam mianowicie, gdzie występuje Jego dzia-

[1] Por. Arystoteles, *Fizyka*, księga IV, r. 4.
[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 8; PG 36, 36.

łanie. Bo On wszystkie rzeczy — bez zmieszania się z nimi — przenika i wszystkim daje udział w swoim działaniu stosownie do właściwości każdej natury i na miarę jej zdolności do otrzymywania, zależnej od naturalnej i moralnej czystości. Albowiem byty niematerialne są czystsze od takich, które wiążą się z materią, a byty moralnie doskonałe — od takich, u których dobro miesza się ze złem. Zgodnie z tym można powiedzieć, że tam jest miejsce Boga, gdzie przejawia się większy udział w Jego działaniu i łasce. Dlatego to „niebo jest jego stolicą" [3], gdyż tam znajdują się aniołowie ochoczo pełniący Jego wolę i wielbiący Go nieustannie.[4] Tam On przebywa. A ziemia, to „podnóżek stóp Jego"[5]. Tu bowiem w ciele obcował z ludźmi [6], a święte Jego ciało nazwano „stopą Boga" [7].

Także kościół uważamy za miejsce Boga, ponieważ wydzieliliśmy tę przestrzeń jak gdyby na sanktuarium Jego chwały i tu również zanosimy do Niego nasze modlitwy. I podobnie wszystkie inne miejsca, w których objawiło się nam Boże działanie — czy to w ciele, czy poza ciałem — uważamy za miejsca Boga.

Należy tu pamiętać, że Boska natura jest niepodzielna i wszędzie znajduje się cała i całkowicie, nie zaś częścią tu, częścią tam, jak ciało. Cała jest we wszystkich rzeczach i cała ponad wszystkimi.

Miejsce anioła i duszy wobec Tego, który nie jest niczym objęty[8]

Chociaż anioł nie znajduje się na sposób ciał w żadnym miejscu, które by go obejmowało, nadając mu postać ⟨853⟩ i kształt, to jednak mówimy, że jest w jakimś miejscu obecnością właściwą duchowi i działaniem odpowiadającym jego naturze, a nie znajduje się wtedy gdzie indziej, lecz duchowo

---

[3] Iz 66, 1; Dz 7, 49.
[4] Por. Iz 6, 1 ns.
[5] Por. Iz 66, 1; Dz 7, 49.
[6] Por. Bar 3, 38.
[7] Gdyż dzięki ciału Chrystusa niejako zszedł Bóg na ziemię i chodził po niej.
[8] Dopisek na marginesie kodeksu.

tam jest, gdzie i działa. Nie może bowiem [anioł] działać jednocześnie w różnych miejscach, gdyż tylko Bogu właściwe jest działanie w tym samym czasie wszędzie. I kiedy anioł rozwija działanie w wielu miejscach [kolejno] dzięki chyżości swojej natury i zdolności do łatwego, a więc i szybkiego przenoszenia się, to natura Boska, wszędzie i ponad wszystkim obecna, działa jednocześnie i wielorako jednym i prostym działaniem.

Dusza łączy się z ciałem jako całość z całością, a nie częściami, i nie znajduje się w ciele jako przez nie objęta, lecz odwrotnie — ona obejmuje ciało, jak ogień obejmuje żelazo, a złączona z nim rozwija własne działanie.

„Objęte" *(perigrapton)* jest to, co mieści się w przestrzeni albo w czasie, albo w pojęciu. „Nieobjęte" zaś, co nie podlega żadnemu z tych ograniczeń.

Nieobjęta więc jest tylko natura Boska, nie mająca początku ani końca, ogarniająca wszystko i nie mieszcząca się w żadnym pojęciu.[9] Tylko ona bowiem przechodzi pojęcie, nie zna żadnych granic, przez nikogo nie może być poznana, a jedynie sama poznaje siebie w bezpośrednim oglądzie.

Anioł natomiast jest objęty i czasem, gdyż zaczął istnieć, i miejscem — choć tylko duchowym, jak powiedzieliśmy — i wreszcie pojęciem. Bo i sami aniołowie w jakimś stopniu poznają wzajemnie swoją naturę, a przez swego Stwórcę najdokładniej są poznani.

Ciała zaś [objęte są] i początkiem, i końcem, miejscem i pojęciem.

Wnioski zebrane o Bogu Ojcu, o Synu i o Duchu Świętym oraz o Słowie i Duchu[10]

Bóg jest całkowicie niezmienny i nieodmienny. Wszystko w swej wszechwiedzy ustalił już naprzód — z wyjątkiem tego, co wchodzi w zakres naszej wolnej woli — wyznaczając wszystkiemu właściwy i odpowiedni czas oraz miejsce. I dlatego to „Ojciec nie sądzi nikogo, lecz cały sąd oddał Synowi"[11]. Sądził oczywiście i Ojciec, i Syn jako Bóg, i także Duch Święty, ale tylko Syn jako człowiek cieleśnie zstąpi

[9] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 41, 9; PG 36, 441.
[10] Glosa na marginesie kodeksu.
[11] J 5, 22.

i „zasiądzie na stolicy majestatu" [12] — bo tylko w ciele przestrzennie wymiernym można zastąpić i zasiąść — i będzie sądził całą zamieszkałą ziemię „w sprawiedliwości" [13].

Wszystko jest odległe od Boga, nie przestrzenią — rozumie się — lecz naturą. U nas rozsądek, mądrość, roztropność podlegają nabywaniu i utracie, bo są tylko przymiotami. Nie tak jest u Boga. U Niego nic nie powstaje i nic nie ginie, bo On nie podlega zmianie lub przemianie i nie można Mu przypisywać przypadłości. Dobro bowiem należy do Jego istoty.

⟨856⟩ Kto stale tęskni do Boga, ten Go widzi. We wszystkim bowiem jest Bóg. Od Tego, który jest, zawisło wszystko, co jest. I nie znajdzie się nic, co by istniało, a nie miało bytu w Tym, który jest. Bóg znajduje się bowiem we wszystkich bytach, zachowując ich naturę. A ze świętym swoim ciałem Bóg-Słowo zjednoczył się hipostatycznie i złączył się z tym, co nasze — bez stopienia się [z tym, co przyjął].

Nikt nie widzi Ojca, tylko Syn i Duch.[14]

Syn jest wolą, mądrością i mocą Ojca.[15] Bo u Boga nie może być mowy o jakościach, gdyż inaczej musielibyśmy przyjąć, że składa się z substancji i przypadłości.

Syn jest z Ojca i od Niego ma wszystko, co ma. Dlatego to „nie może nic czynić z siebie samego" [16]. Nie ma On własnego działania różnego od działania Ojca.[17]

A z trwania świata i z jego urządzenia poznajemy, że Bóg, niewidzialny ze swej natury, staje się widzialny w swoich dziełach.[18]

Syn jest obrazem Ojca [19], a obrazem Syna jest Duch [20], przez którego Chrystus udziela człowiekowi, mieszkając w nim, podobieństwa do obrazu Ojca.[21]

---

12 Mt 19, 28; 25, 31.

13 Por. Mt 25, 32.

14 Por. J 6, 46.

15 Por. 1 Kor 1, 24.

16 J 5, 30.

17 Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30 (*teologiczna* IV), 10; PG 36, 113—115.

18 Por. Mdr 12, 5.

19 Por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15.

20 Por. Atanazy, *List I do Serapiona*, 20, PG 26, 577 C; Bazyli, *Przeciw Eunom.* księga V; Cyryl, *Dialog* 7; *Thesaurus*, twierdzenie 33.

21 Tj. do samego siebie, por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 12; PG 36, 145—148.

Bogiem jest Duch Święty, będący w pośrodku pomiędzy Niezrodzonym a Zrodzonym [22], przez Syna związany z Ojcem. Zwie się Duchem Boga [23], Duchem Chrystusa [24], umysłem Chrystusa [25].

Duchem Pana [26] i samym Panem [27]. Duchem usynowienia [28], prawdy [29], wolności [30], mądrości [31] — jako Stwórca tego wszystkiego. On daje wszystkim stworzeniom pełnię istoty i wszystkie utrzymuje w istnieniu. A chociaż napełnia świat własną istotą, nie mieści się w świecie ze swoją potęgą.

Bóg jest istotą wieczną i niezmienną, dającą byt wszystkiemu, co jest, a odbierającą kult religijnego oddania.

Bóg Ojciec istnieje zawsze jako nie zrodzony, ponieważ nikt Go nie zrodził, On sam natomiast zrodził współwiecznego sobie Syna. Bogiem więc jest i Syn, który zawsze współistnieje z Ojcem, a zrodził się z Niego poza czasem i przedwiecznie, poza emanacją lub jakąkolwiek przemianą [w Ojcu] i bez oddzielenia się [od Niego]. Bogiem jest także Duch Święty, osobowa Moc uświęcająca, która z Ojca wychodzi, nie oddzielając ⟨857⟩ się od Niego, spoczywa zaś w Synu — współistotna i Ojcu, i Synowi.

Słowo (Logos) pozostaje nieprzerwanie w istotnej łączności z Ojcem. Bo słowo (logos) w ogóle [32], to najpierw naturalny akt umysłu, przez który umysł przejawia swoje działanie, pojmuje i myśli — niejako jego światło i blask. Następnie słowo to jak gdyby wypowiedź ukryta w sercu (w świadomości). A wreszcie słowo to wyjawienie myśli na zewnątrz.

Otóż Bóg-Słowo jest [słowem] substancjalnym i osobowym, podczas gdy pozostałe trzy [rodzaje] słowa są to siły duszy i nie występują we własnej hipostazie. Wymienione na pierwszym miejscu słowo jest naturalnym rezultatem rozumu, ustawicznie z niego wypływającym w sposób naturalny. Dru-

---

[22] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 8; PG 36, 141.
[23] Rz 8, 9; 1 Kor 2, 11; 3, 16; 7, 40; Ef 4, 30.
[24] Rz 8, 9.
[25] Por. 1 Kor 2, 16.
[26] Łk 4, 18; Dz 5, 9.
[27] Por. 2 Kor 3, 17.
[28] Rz 8, 15.
[29] J 14, 17; 15, 26; 16, 13.
[30] Por. 2 Kor 3, 17.
[31] Ef 1, 17.
[32] Tu jako myśl.

gie nazywa się słowem wewnętrznym, trzecie zaś — wypowiadanym.

Wielorako także można rozumieć wyraz „duch” *(pneuma)*. [Oznaczamy nim] Ducha Świętego, ale i o różnych działaniach Ducha Świętego mówimy podobnie *(pneumata)*. Duchem jest anioł dobry i duchem jest demon. Duchem jest również dusza, a niekiedy (860) dajemy to miano umysłowi. I o powiewie wiatru mówi się „duch”, a nawet o powietrzu [33].

Rozdział XIV

PRZYMIOTY BOSKIEJ NATURY

[Byt] nie stworzony [1], nie mający początku, nieśmiertelny i nieskończony, i wieczny (prosty, niezłożony) [2], niematerialny, dobry, stwórczy, sprawiedliwy, oświecający, niezmienny, niepotencjonalny *(apathes)*, niczym nie objęty, niezmierzony, bezkresny, niewidzialny, niepojęty, doskonały, samowładny i wolny, wszechwładny, życiodajny, wszechmocny i niewyczerpanej mocy, uświęcający i udzielający, obejmujący wszystko i zachowujący w istnieniu, i mający troskę o wszystko.

Te wymienione i inne tego rodzaju przymioty ma [natura Boska] z samej siebie, nie otrzymała ich skądinąd. Ona sama natomiast udziela wszelkiego dobra swoim stworzeniom ile każde z nich zdolne jest przyjąć.

[Dodać trzeba] wzajemne przebywanie w sobie i zamieszkiwanie Osób, które nie rozłączając się i nie bytując oddzielnie, współprzenikają się pomiędzy sobą, nie tracąc swej odrębności, tzn. nie stapiając się ze sobą i nie utożsamiając się, lecz przebywając jedna w drugiej. Syn bowiem jest w Ojcu i w Duchu Świętym, a Duch Święty — w Ojcu i w Synu, Ojciec zaś — w Synu i Duchu Świętym, poza jakimkolwiek jednak stopieniem się, zmieszaniem lub utożsamieniem.[3]

---

[33] Jak u nas w języku staropolskim.

[1] Dosłownie: niestworzoność — τὸ ἄκτιστον. I podobnie inne przymioty oddane są w oryginale przez rzeczownik abstrakcyjny w rodzaju nijakim: τὸ ἄναρχον itd.

[2] W niektórych kodeksach.

[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 2, 38; PG 35, 448; 23, 11; PG 35, 1161—1164.

Jedność i tożsamość istnieje tylko co do ruchu, gdyż wszystkie trzy Osoby mają to samo jedno dążenie i jeden ruch. Tego w naturze stworzonej spotkać nie można.

Ponadto owo Boże promieniowanie i działanie, które jest jedno, proste i niepodzielne, pozostaje nawet wtedy proste, kiedy różnicuje się w bytach oddzielnych, sprawiając w nich różnorakie dobro i dostarczając im tego, co stanowi o ich [wielorakiej] naturze. Uwielokrotnia się [ta Boża natura] w oddzielnych jestestwach, nie doznając podziału, a prowadząc je i zbliżając do własnej prostoty.[4] Wszystko bowiem do Niej dąży i w Niej znajduje swoje istnienie, a Ona wszystkiemu udziela bytu odpowiednio do natury każdego jestestwa. Jest bowiem istnieniem dla wszystkiego, co istnieje, a życiem dla wszystkiego, co żyje, i rozumem dla jestestw rozumnych, a myślą dla myślących. Sama natomiast wznosi *się ponad rozum i ponad myśl, i ponad życie, i ponad istotę* (ponad byt).

I to jeszcze, że przenika wszystko, nie mieszając się z niczym, a Jej nic nie przenika, i że poznaje wszystko prostym poznaniem, i że widzi wszystko swym Boskim, na wszystko patrzącym niematerialnym okiem — w prostym widzeniu: wszystko, co jest teraz, i co było w przeszłości, i co ma się stać — zanim się stanie.[5]

Jest bezgrzeszna, a przebacza grzechy i zbawia. I wszystko może, co chce, choć nie wszystko chce, co ⟨861⟩ może. Może na przykład zniszczyć świat, lecz tego nie chce.

---

[4] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 5.
[5] Dn 13, 42 (według Septuaginty).

Księga druga

[O STWORZENIACH]

PG 94, 861 — 980

Rozdział I

WIEK[1] (CZAS)

Ten, który istniał przed wiekami, stworzył wieki. Do Niego to mówi natchniony Dawid: „Od wieku i aż po wiek Ty jesteś"[2]. A święty Apostoł: „Przez którego uczynił i wieki"[3].

Ale należy wiedzieć, że wyraz „wiek" jest wieloznaczny i można go różnie rozumieć. Mówimy bowiem i o „wieku" życia każdego poszczególnego człowieka, i o okresie tysiąca lat, który nazywamy „wiekiem"[4], to znowu dajemy to miano całemu życiu doczesnemu, ale też i temu, które nastąpi po zmartwychwstaniu i nigdy się nie skończy.

Stosuje się wreszcie ten wyraz nie do czasu ani do jakiegokolwiek okresu, który by można mierzyć według ruchu i obiegu słońca, a więc złożonego z dni i nocy, lecz do współistniejącego[5] z rzeczywistością pozaczasową, jak gdyby czasowego falowania trwania[6]. Tym bowiem, czym jest czas dla rzeczy, które trwają w czasie, tym dla pozaczasowych jest „wiek"[7].

Co do naszego świata, to mówią o siedmiu jego „wiekach"[8], od stworzenia nieba i ziemi aż po powszechne dopełnienie dziejów ludzkości i ⟨864⟩ zmartwychwstanie. Do-

---

[1] Αἰών — eon, ma różne znaczenia, o czym jest mowa w tekście rozdziału.

[2] Ps 89, 2.

[3] Hbr 1, 2 (przez Syna).

[4] Tak w starożytności, por. pseudo-Arystoteles, *O niebie*, księga I.

[5] Dosłownie: współrozpiętego.

[6] Dosłownie: ruchu i przerw [w nim]. Za Grzegorzem z Nazjanzu, *Mowa* 28, 8; PG 36, 320 i *Mowa* 45, 4; PG 36, 628.

[7] Łacińskie *aevum*.

[8] Por. Ef 2, 2.

pełnieniem bowiem indywidualnego życia ludzkiego jest śmierć każdego [człowieka], lecz będzie też dopełnienie powszechne i całkowite, kiedy nastąpi powszechne zmartwychwstanie wszystkich ludzi. Ósmy zaś wiek — to wiek przyszły.

Ale zanim ten świat powstał, kiedy jeszcze nie było słońca, które by dzieliło dzień od nocy, nie było także i wieku mierzonego czasem, lecz jedynie owo jak gdyby czasowe falowanie trwania, współistniejące z rzeczywistością pozaczasową. I w tym znaczeniu jeden jest tylko „wiek". Dlatego też możemy mówić o Bogu, że jest „wieczny"[9], ale i „przedwieczny"[10], bo On i ten wiek stworzył. Ponieważ bowiem tylko sam Bóg nie miał początku, jest On Stwórcą wszystkiego, zarówno wieków, jak wszystkich bytów. A gdy mówię o Bogu, mam na myśli oczywiście i Ojca, i Jego Syna jednorodzonego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, i Jego Najświętszego Ducha — jednego naszego Boga.[11]

Mówi się też o „wiekach wieków", w tym znaczeniu mianowicie, że w owych siedmiu wiekach-okresach obecnego świata mieści się niezliczone mnóstwo wieków żywota ludzkiego. A znowu jeden ów „wiek" [wieczności] obejmuje wszystkie w ogóle wieki [i okresy] i dlatego „wiekiem wieku"[12] nazywamy zarówno obecny wiek [doczesności], jak wiek przyszły.[13]

Zwroty zaś: „życie wieczne" i „wieczna kara" oznaczają, że wiek przyszły nigdy się nie skończy. Po zmartwychwstaniu czas nie będzie już odmierzany według dni i nocy, lecz raczej nastanie jeden dzień bez zmierzchu — dla sprawiedliwych, nad którymi rozbłyśnie „Słońce Sprawiedliwości"[14], i jedna głęboka noc bez końca — dla grzeszników. (Według czego więc, pytam się, odmierzą wtedy zwolennicy Orygenesa jego tysiącletni okres apokatastazy? [15])

A zatem jeden jest Twórca wszystkich wieków i zarazem Stwórca wszechrzeczy: Bóg, który istniał przed wiekami.

---

[9] W oryginale — αἰώνιος — tj. istniejący w owym pozaczasowym wieku, czyli w wieczności.

[10] Tzn.: προαιώνιος.

[11] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 8; PG 36, 320 B i *Mowa* 45, 4; PG 36, 638 C.

[12] W oryginale: αἰών αἰῶνος.

[13] Ponieważ należą do tamtego wielkiego wieku — wieczności.

[14] Ml 3, 20.

[15] Autor miesza tutaj naukę milenarystów (chiliastów) z I/II

Rozdział II

STWORZENIE ŚWIATA

Ponieważ Bóg dobry i wyższy nad dobro nie poprzestał na kontemplacji swojej istoty, lecz w nadmiarze dobroci zechciał, by powstały jestestwa, które by mogły przyjmować od Niego dobro i uczestniczyć w Jego własnym dobru — wyprowadza z niebytu (865) do istnienia i stwarza wszystkie rzeczy, zarówno niewidzialne, jak widzialne, oraz złożonego z natury widzialnej i niewidzialnej człowieka. Stwarza zaś samą myślą, która staje się dziełem współdopełnionym przez Słowo, a wydoskonalonym przez Ducha.[1]

Rozdział III

ANIOŁOWIE

Tak więc stworzył Bóg [najpierw] aniołów, wyprowadzając ich z nicości do bytu i obdarzając podobieństwem do siebie jako natury bezcielesne, a mające w sobie coś z porywu wichru lub duchowego ognia według słów Dawida: „Ty aniołami[1] swymi czynisz wichry, a sługami swymi płomień ognia"[2]. Oznacza to lekkość ich, żarliwość i zapał, zdolność przenikania i rączość, z jaką biegną na skinienie Boga i służą Mu, a także wyższość ich natury nad jakiekolwiek pojęcie, kojarzące się z materią.[3]

Anioł zatem jest istotą obdarzoną rozumem, nieustannie czynną, wolną, bezcielesną, oddaną służbie Boga, z daru łaski naturalnie nieśmiertelną. Samą jednak istotę jego i de-

---

wieku, którzy oczekiwali powrotu Chrystusa na tysiąc lat błogiego panowania na ziemi, i teorię „apokatastazy" różnie rozumianą przez różnych autorów, ale sprowadzającą się do tego, że wszystko ma być przywrócone do stanu rajskiego, jaki panował przed grzechem pierworodnym.

[1] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 9; PG 36, 320 C i *Mowa* 45, 5; PG 36, 629 A.

[1] To jest posłańcami, bo takie jest znaczenie greckiego wyrazu *angelos*.

[2] Ps 103, 4 (według Septuaginty); Hbr 1, 7.

[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 9; PG 36, 320—321.

finicję zna tylko Ten, kto go ⟨868⟩ *stworzył.* I także, gdy mówimy o bezcielesności i niematerialności anioła, rozumiemy to: w porównaniu z nami. Bo w zestawieniu z Bogiem — jedynym, którego z niczym nie można porównać — wszystko okazuje się ciężkie i materialne. Sama bowiem tylko natura Boska jest w całej pełni niematerialna i bezcielesna.

Anioł więc jest istotą posiadającą rozum i inteligencję, wolną, zdolną do zmiany sądu, a więc także do zmiany wyboru. Wszystko bowiem, co stworzone, jest i zmienne, a tylko *Natura nie stworzona żadnej zmianie nie podlega.* I wszystko, co rozumne, jest i wolne. A ponieważ natura anielska, jako rozumna i myśląca, jest wolna, a jako stworzona — jest zmienna, może więc zarówno pozostać w dobrem i w nim postępować, jak też wybrać zło.

Anioł jednak nie jest zdolny do pokuty, bo nie ma ciała. Człowiekowi dana została możność nawrócenia przez wzgląd na jego słabość, uwarunkowaną posiadaniem ciała.[4]

Nieśmiertelność anioła nie płynie z jego istoty, lecz pochodzi z daru łaski.[5] Cokolwiek bowiem miało początek istnienia, to z natury swej istnieć przestaje. Sam tylko Bóg jest zawsze, a raczej ponad-zawsze, gdyż nie istnieje w czasie, ale ponad czasem — jako Ten, który wszystkie czasy stworzył.

W dziedzinie poznania aniołowie są światłami wtórnymi, bo swój blask biorą od Światłości Pierwszej, która nie czerpie z żadnego źródła.[6] Bez pośrednictwa mowy i słuchu i bez wypowiadania słów ⟨869⟩ przekazują sobie wzajemnie swoje myśli i zamysły.[7]

Wszyscy aniołowie zostali stworzeni przez Słowo, a udoskonaleni przez uświęcenie pod działaniem Ducha Świętego, przy czym każdy dostąpił udziału w świetle i łasce odpowiednio do swojej godności i stopnia.[8]

Aniołowie związani są przestrzenią. Kiedy znajdują się w niebie, to nie przebywają na ziemi, a gdy posyła ich Bóg

---

[4] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 1; PG 40, 521.

[5] Por. Orygenes, *De principiis*, 1, III, c 65; Epifaniusz, *Contra haereses*, 76; Cyryl, *Thesaurus*, twierdzenie 20.

[6] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 9; PG 36, 320 C; *Mowa* 45, 5; PG 36, 629 AB; *Mowa* 6, 15; PG 35, 740 A.

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, tamże.

[8] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28 (i 26).

na ziemię, nie pozostają jednocześnie w niebie. Lecz nie potrafią ich zamknąć ani mury, ani drzwi, zamki lub pieczęcie, gdyż są nieuchwytnej postaci. Tak dalece nie ujętą mają postać, że kiedy na zlecenie Boga objawiają się sprawiedliwym, nie ukazują się im takimi, jakimi są, lecz w kształcie przybranym, dostrzegalnym dla oczu tych, którzy na nich patrzą. Jedynie Natura nie stworzona jest w swojej istocie i najzupełniej niczym w ogóle nie ujęta, a każde stworzenie otrzymuje jakieś bodaj kontury od stwarzającego je Boga.

Uświęcenie swoje otrzymują aniołowie spoza własnej natury — od Ducha. Bożą łaską oświeceni przepowiadają przyszłość. Nie wchodzą w związki małżeńskie, bo nie są śmiertelni.

Ponieważ są duchami[9], w sposób duchowy (intelektualny) zajmują miejsce w przestrzeni, nie objęci przez nią tak, jak ciała.

Ze swej natury bowiem nie mają cielesnego kształtu ani, konsekwentnie, nie mieszczą się w trójwymiarze. Uobecniają się więc w sposób duchowy, jak myśl, i podobnie działają, gdziekolwiek by im zlecono, nie mogąc jednocześnie być i działać w różnych miejscach.

Nie wiemy, czy są sobie równi co do samej istoty, czy też istotą różnią się pomiędzy sobą. Wie to jedynie ich Stwórca, Bóg, który wie też wszystko. Na pewno różnią się (872) światłem i stopniem [w hierarchii], tylko nie wiadomo, czy stopień zależy od światła, czy światło od stopnia. Jedni drugim użyczają światła ze względu na ową różnicę stopnia — bądź też różnicę natury.[10]

Jest rzeczą zrozumiałą, że wyżsi dzielą się swoim światłem i wiedzą z niższymi.

Niezachwianie gotowi są do spełniania poleceń Boga i dzięki chyżości swej natury zjawiają się natychmiast tam, gdzie im wskaże Boże skinienie. Strzegą poszczególnych części ziemi. Przewodzą narodom i krajom, które im Stwórca powierzył. Dbają także o nasze potrzeby osobiste i spieszą nam z pomocą. Przy czym jest rzeczą pewną, że choć z Bożej woli i roz-

---

[9] Ściśle: inteligencjami, bytami intelektualnymi, to znaczy, że ich istotą jest inteligencja, myśl.

[10] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, O *hierarchii niebieskiej*, r. 3; PG 3, 165—168.

kazu roztaczają opiekę nad ludźmi, to jednak nieprzerwanie trwają przy Bogu.[11]

Choć nie są skłonni do złego, nie są do niego niezdolni. Teraz już są niezdolni, ale nie z natury, lecz dzięki łasce oraz dzięki całkowitemu przylgnięciu do jedynego Dobra.[12]

Oglądają Boga w takiej mierze, jaka jest im dostępna, i tym oglądaniem się nasycają.

Stoją wyżej od nas, jako istoty bezcielesne i wolne od wszelkich niedomagań, jakich doznaje ciało. Nie są jednak pozbawieni wszelkich w ogóle doznań (*apatheis*). Samo tylko Bóstwo wznosi się nad jakiekolwiek doznania.

Przybierają postać, jaką im wskaże Bóg, ich Pan, i w niej ukazują się ludziom, by im odsłaniać Boże tajemnice.

Mieszkaniem ich jest niebo, a jedynym zajęciem — wielbienie Boga i pełnienie Jego świętej woli.

Zdaniem wielkiego znawcy spraw Bożych ⟨873⟩, człowieka wysokiej świętości, Dionizego Areopagity, całe Boże Objawienie, czyli Pismo święte, wymienia dziewięć niebieskich chórów, które ten święty nauczyciel dzieli na trzy triady. Pierwsza z nich, powiada, według tradycji otacza ciągle Boga i trwa nieprzerwanie w bezpośredniej Jego bliskości. Tu należą sześcioskrzydli Serafini[13], wieloocy Cherubini[14] oraz prześwięte Trony. Drugą triadę stanowią Panowania, Potęgi i Moce. Wreszcie w trzeciej triadzie są Księstwa, Archaniołowie i Aniołowie.[15]

Istnieje pogląd, że świat anielski powołany został do bytu przed wszystkimi innymi stworzeniami. Tak o tym mówi Grzegorz Teolog: „Najpierw powziął Bóg myśl stworzenia mocy anielskich i niebieskich i ta myśl stała się rzeczywistością"[16]. Lecz inni utrzymują, że aniołowie pojawili się dopiero po stworzeniu pierwszego nieba[17], a w każdym razie przed stworzeniem człowieka; co do tego zgodni są wszyscy.

---

[11] Co nie oznacza, że są wtedy w niebie, gdyż Boga mają wszędzie.

[12] Por. Bazyli, *O Duchu Świętym*, 16 PG; 32, 136; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 9; PG 36, 321 A; *Mowa* 45, tamże, 629 B.

[13] Iz 6, 2.

[14] Ez 1, 18; 10, 12.

[15] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O niebieskiej hierarchii*, 6, 2; PG 3, 200—201.

[16] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 9; PG 36, 320 i *Mowa* 45, 5; PG 36, 629.

[17] O „pierwszym" niebie — por. niżej, r. VI, s. 70.

Ja opowiadam się za zdaniem Teologa. Wypadało bowiem, sądzę, by najpierw powstała natura duchowa, po niej materialna, a wreszcie człowiek złożony z obydwu tych natur.

Ci zaś, którzy głoszą, że i aniołowie sami cośkolwiek stworzyli[18], przemawiają w imieniu tylko swego ojca — diabła. Bo jeśli aniołowie są stworzeniami, to tym samym nie są stwórcami. Stwórcą wszystkiego, co istnieje, a zarazem Opiekunem i Zachowawcą jest tylko Bóg, sam jeden nie stworzony, a czczony i wielbiony w Ojcu, i Synu, i Duchu Świętym.

Rozdział IV

DIABEŁ I DEMONY

Jeden spośród aniołów stał na czele owych zastępów, którym została ⟨876⟩ powierzona strefa dookoła ziemi, i na zlecenie Boga sprawował nadzór nad samą ziemią. Nie jest prawdą, że był on zły z natury[1], przeciwnie, Bóg stworzył go dobrym i dla dobra, tak że nawet cienia zła nie miał on w sobie od Stwórcy. Nie zdołał jednak znieść tego światła i tej wspaniałości, jakimi go Bóg obdarzył, i z własnej woli, odwracając się od tego, co zgodne z naturą, a obierając to, co naturze przeciwne, podniósł się na Stwórcę swego, Boga, by Mu wypowiedzieć posłuszeństwo. I tak pierwszy [ze stworzeń] odpadł od dobra i stał się złym.[2] Zło bowiem nie jest niczym innym, jak pozbawieniem dobra, podobnie jak ciemność jest pozbawieniem światła[3], a dobro jest w dziedzinie ducha światłem, jak zło — ciemnością. Choć więc stworzył go Bóg, jako światło i dobro — bo przecież „widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre"[4] — on z własnej woli stał się ciemnością.

Z nim razem znalazło się w tym stanie niezliczone mnóstwo podległych mu aniołów, przyłączając się do jego upadku. Pomimo że mieli taką samą naturę, jak inni aniołowie, złymi stali się sami, dobrowolnie porzucając dobro, a wybierając zło.[5]

---

[18] Tak utrzymywali gnostycy.

[1] Jak twierdzili manichejczycy.

[2] Por. Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna* w przekładzie T. Sinki, dz. cyt., s. 73.

[3] Manichejczycy uważali zło za substancję samoistną i podobnie też ciemność. Autor powraca do prostowania tego poglądu.

[4] Rdz 1, 31.

[5] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 4; PG 3, 726.

⟨877⟩ Dlatego nie mają ani żadnej mocy, ani władzy nad kimkolwiek, wyjąwszy wypadek, gdy im Bóg na to pozwoli dla celów wyższych, jak to było w przypadku Joba [6], lub w zdarzeniu ze stadem wieprzów, o którym czytamy w Ewangelii. [7] Z Bożym zezwoleniem bywają też silni i mogą się przemieniać, przybierając dowolnie różnorakie postacie.

Ani aniołowie Boży, ani demony nie znają przyszłości, jednak ją czasem przepowiadają, mianowicie aniołowie wtedy, gdy im Bóg coś objawia i poleca to przepowiedzieć — dlatego *ich przepowiednie zawsze się spełniają* — *a demony przepowiadają* na tej podstawie, że albo dostrzegają zdarzenia odległe przestrzenią [których ludzie nie widzą], albo opierają *się jedynie na przypuszczeniach.* Toteż często wprowadzają w błąd i nie należy im wierzyć. Czasem jednak utrafią w prawdę — w okolicznościach, o jakich wspomnieliśmy. Znają natomiast Pismo święte.[8]

Nakłaniają do wszelkiego zła i budzą nieczyste żądze. Wolno im jednak tylko nagabywać ludzi, a zmusić nie mogą nikogo. Od nas bowiem zależy, czy ulegniemy pokusie, czy ją odrzucimy. Dlatego to zarówno diabłu i jego demonom, jak też wszystkim, którzy im ulegają, przygotowany jest „ogień niegasnący" i wieczna kara.[9]

Trzeba wiedzieć, że upadek jest dla aniołów tym, czym dla ludzi jest śmierć. Z chwilą bowiem upadku nie mają już możności poprawy tak, jak nie mają jej ludzie z chwilą śmierci.[10]

⟨880⟩ *Rozdział V*

ŚWIAT WIDZIALNY

Ten sam Bóg nasz [1], sławiony w swej troistości i jedności, stworzył niebo i ziemię wraz ze wszystkim, co się na nich znajduje [2], wyprowadzając wszystkie rzeczy z niebytu do istnienia.

---

[6] Por. Job 1, 12.
[7] Por. Mk 5, 13.
[8] Por. Mt 4, 6 ns. (kuszenie Chrystusa).
[9] Por. Mt 25, 41; por. niżej, księga IV, r. XXVII, s. 269.
[10] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 1; PG 40, 521.
[1] A nie inny — wbrew manicheizmowi.
[2] Por. Ps 145, 6.

Jedne z nich stworzył bez użycia materii — jak niebo, ziemię, powietrze, ogień i wodę — inne zaś wywiódł z tego, co stworzył uprzednio — jak zwierzęta, rośliny, zboża. Te bowiem powstały na rozkaz Stwórcy z ziemi, z wody, z powietrza i z ognia.

Rozdział VI

NIEBO

Niebo określić można jako ten obszar, w którym mieszczą się wszystkie byty stworzone, zarówno widzialne, jak niewidzialne. Zamyka ono bowiem w sobie i obejmuje duchowy świat aniołów i cały świat dostrzegalny. Jedynie Bóg pozostaje niczym nie objęty, a sam wszystko przepełnia i wszystko obejmuje i wszystkiemu naznacza granice, jako wyższy ponad wszystko i Stwórca wszechrzeczy.

Ponieważ Pismo święte mówi nie tylko o niebie, lecz i o „niebie nieba"[1] i o „niebiosach niebios"[2], a święty Paweł wyznaje, że porwany był aż do „trzeciego nieba"[3] — utrzymujemy, że w opisie powstania wszechświata jest mowa o stworzeniu najpierw tego nieba, które filozofowie pogańscy — przyswajając sobie poglądy Mojżesza — nazywają sferą bezgwiezdną.

Ale niebem nazwał Bóg także firmament[4], któremu kazał stanąć pośrodku [masy] wody i przedzielić ją w ten sposób, by część wody znalazła się nad firmamentem, a część pod nim. Jego naturę określa święty Bazyli, idąc w tym za Pismem świętym, jako lotną na kształt dymu.[5] Inni znów przyjmują naturę ciekłą, a to ze względu na otaczające wody. Jeszcze inni sądzą, że firmament składa się z czterech pierwiastków. Są i tacy, którzy mu przypisują naturę odmienną od czterech pierwiastków, tzw. piąty pierwiastek.[6]

---

[1] Pp 10, 14; Ps 67, 34; 113, 24.

[2] 3 Krl 8, 27; 2 Krn 2, 6; 6, 18; Ps 148, 4; Syr 16, 18.

[3] 2 Kor 12, 2.

[4] Por. Rdz 1, 8.

[5] Por.: Bazyli, *Hom. 18 in Hexaemeron*, 1; PG 29, 20—21; Iz 40, 22; 51, 6 (według Septuaginty).

[6] Dosłownie: piąte ciało; por. uwagę wyżej w księdze I, r. IV przypis 4.

Niektórzy orzekli, że niebo równo ⟨881⟩ otacza wszystko dokoła, że ma kształt kulisty i że stanowi ze wszystkich stron najwyższą część [świata]. Część najniższa [jak twierdzą], znajduje się w centrum tej przestrzeni, którą ono obejmuje, a ciała lekkie i lotne otrzymały od Stwórcy miejsce w górze, ciężkie zaś i opadające w dół — w rejonie dolnym, znajdującym się w środku [niebieskiej kuli]. A ponieważ najlżejszym i najbardziej lotnym pierwiastkiem jest *ogień, umieszczają go bezpośrednio pod niebem i utożsamiają* z eterem. Niżej od niego ma się znajdować powietrze. Natomiast ziemia i woda, jako najcięższe i najbardziej opadające ku dołowi, rzekomo zawisły w samym środku [owej kuli nieba]. W rezultacie więc na przeciw siebie znajdują się: u dołu ziemia i woda (a woda jako lżejsza od ziemi jest też od niej mniej stała), u góry zaś ze wszystkich stron wokoło — niby płaszcz okrywający — powietrze, a za powietrzem [również] ze wszystkich stron — eter, i wreszcie na zewnątrz tego wszystkiego dokoła — niebo.

Utrzymują też, że niebo obraca się sferycznie i zespala to wszystko, co sobą obejmuje, i że dlatego całość ta zachowuje zwartość i nie rozpada się.

Nadto[7] twierdzą, że niebo dzieli się na siedem sfer *(zonas)*, z których każda przebiega wyżej od poprzedniej, a wszystkie mają naturę bardzo lotną, jak na przykład dym, i że w każdej sferze mieści się jedna z planet, których właśnie wymieniają siedem. Są to: Słońce, Księżyc, Jowisz, Merkury, Mars, Wenus i Saturn.[8] O Wenus mówią, że raz bywa ona gwiazdą poranną (jutrzenką), to znów wieczorną. Planetami nazwali [te ciała niebieskie] dlatego, że odbywają one bieg w kierunku przeciwnym niż niebo.[9] Bo kiedy niebo wraz z gwiazdami porusza się od wschodu ku zachodowi, to planety wyjątkowo mają ruch od zachodu ku wschodowi. Stwierdzić to można na biegu księżyca, który co wieczór nieco się cofa.

Ci więc, którzy niebu przypisują kształt kuli, twierdzą także, że jednakowa odległość dzieli je od ziemi zewsząd, tj. zarówno od góry, jak z boków i od dołu. Gdy mówię: od

---

[7] Por. Bazyli, *Hom. 3 in Hexaemeron.*

[8] W języku greckim kolejno: Helios, Selene, Zeus, Hermes, Ares, Afrodyte, Chronos.

[9] Od wyrazu πλανάω — „błądzę", „błąkam się".

dołu i z boków, idę oczywiście za wrażeniem naszych (884)
zmysłów, gdyż w samej rzeczy niebo ze wszystkich stron zajmuje przestrzeń górną, a ziemia dolną.

Twierdzą jeszcze, że niebo wiruje sferycznie wokół ziemi, że w tym zawrotnym ruchu unosi ze sobą słońce, księżyc i gwiazdy i że kiedy słońce znajdzie się nad ziemią, wtedy tu jest dzień, a kiedy pod ziemią — tu jest noc. I odwrotnie, gdy słońce zejdzie pod ziemię, tu jest noc, a tam dzień. Inni natomiast wyobrazili sobie niebo jako półkulę, wychodząc z owych słów natchnionego Dawida: „Który rozciągnął niebo, jak skórę" [10], czyli jak namiot. I błogosławiony Izajasz mówi: „Który zbudował niebo na kształt dachu" [11]. I jeszcze dlatego, że słońce, księżyc i gwiazdy, kiedy zachodzą, okrążają ziemię od zachodu ku północy i w ten sposób znów osiągają wschód.[12]

Jednak czy tak rzeczy się mają, czy inaczej, w każdym razie wszystko powstało i trwa w ładzie na zlecenie Boże i opiera się na Bożej woli i mądrości, jak na niewzruszonym fundamencie. „Albowiem On rzekł, i powstały wszystkie rzeczy, On rozkazał, i zostały stworzone. Ustanowił je na wieki, i na wieki wieków. Wydał postanowienie, które nie przeminie." [13]

„Niebo nieba" [14] zaś jest to owo pierwsze [od góry] niebo, które rozciąga się ponad firmamentem.[15] Oto więc już mamy dwa nieba (gdyż i firmament nazwał Bóg niebem).[16] Ale Pismo święte ma zwyczaj nazywać niebem także powietrze, ponieważ widzimy je w górze [nad nami]. Oto mówi: „Błogosławcie [Pana] wszystkie ptaki na niebie" [17], to znaczy w powietrzu, bo przecież strefą lotu ptaków jest powietrze, a nie niebo. Otóż więc i trzy owe nieba, o których mówił Apostoł.[18] Ale gdybyś chciał i siedem sfer pojmować jako

---

[10] Ps 103, 2.
[11] Iz 40, 22 (według Septuaginty).
[12] Por. Chryzostom, *Hom. 14, 17 na List do Hebrajczyków.*
[13] Ps 148, 5 ns.
[14] Po grecku: ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ. łac.: *coelum coeli* — niebo nad niebem.
[15] Por. Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis*, zob. *Wybór pism* w przekładzie T. Sinki, s. 21.
[16] Por. Rdz 1, 8.
[17] Dn 3, 80.
[18] Por 2 Kor 12, 2.

siedem niebios, nie byłoby to przeciwne „słowu prawdy"[19]. Jednak liczbę mnogą „niebiosa" stosuje język hebrajski swoim zwyczajem do nieba i chcąc powiedzieć „niebo nieba", mówi „niebiosa niebios", ale oczywiście ma na myśli owo niebo nad niebem, czyli to, które rozciąga się nad firmamentem. A gdy mówi o „wodach nad niebiosami"[20], [rozumieć to należy] albo o wodach nad powietrzem i firmamentem, albo nad siedmioma sferami firmamentu, albo wreszcie nad samym tylko firmamentem, który tu zwyczajem języka hebrajskiego otrzymał liczbę mnogą „niebiosa".

Jakkolwiek wszystko, co powstało, ulega ⟨885⟩ rozpadowi[21], a więc konsekwentnie także niebo, a tylko dzięki miłościwej mocy Bożej trwa wszystko w istnieniu[22] — bo jedynie Bóg ze swej natury nie zna początku ani końca, i dlatego czytamy: „One przemijają, a ty zostajesz"[23] — to jednak niebiosa nie znikną zupełnie: „Zestarzeją się bowiem, i zwiną się jak płaszcz i przemienią się"[24], i będzie „nowe niebo i nowa ziemia"[25].

Niebo jest wielokrotnie większe od ziemi. Ale nie należy dociekać, jaka jest jego istota, gdyż nie jest ona dostępna naszemu poznaniu.

Niech nikt nie przypuszcza, że niebiosa albo ciała niebieskie mają duszę. Nie mają bowiem ani duszy, ani czucia.[26] A choć Pismo święte mówi: „Niech cieszą się niebiosa i raduje się ziemia"[27], wzywa ono do radości aniołów w niebie i ludzi na ziemi lub też stosuje personifikację, traktując rzeczy nieożywione, jak gdyby należały do żywych. Oto przykład: „Morze popatrzyło i uciekło, a Jordan cofnął się

---

[19] Autor jednak woli przyjmować raczej tylko trzy nieba: powietrze, firmament i sferę bezgwiezdną. Ojcowie Kościoła strzegli się mnożenia liczby niebios, żeby nie faworyzować gnostyków, którzy liczyli nawet do 365 nieb (PG 94, 880 A).

[20] Por. Ps 148, 5.

[21] Por. Platon, *Timajos*, 19 a.

[22] Por. Bazyli, *Hom. 1, 3 in Hexaemeron.*

[23] Ps 101, 27.

[24] Tamże: (według Septuaginty); Hbr 1, 11 ns.

[25] Ap 21, 1; 2 P 3, 13.

[26] Por. Bazyli, *Hom. 13;* platonicy, manichejczycy i uczniowie Orygenesa przypisywali ciałom niebieskim duszę.

[27] *Ps 95, 11.*

wstecz" [28]. I w dalszym ciągu: „Co ci jest, morze, że uciekasz? I tobie [co jest], Jordanie, że się cofasz?" [29] Także góry i pagórki zapytywane są o powód skakania z radości.[30] Tak my też zwykliśmy mówić: „Miasto się zebrało", chcąc powiedzieć, że zebrali się mieszkańcy miasta, a nie domy.

Także [słowa]: „Niebiosa opowiadają chwałę Boga" [31] — nie [znaczą], że niebiosa wydawały głos dostępny cielesnym uszom, lecz swoim ogromem uprzytamniają nam potęgę Budowniczego, my zaś, wpatrując się w ich wspaniałość, wielbimy ich Stwórcę, jako najznakomitszego artystę.[32]

Rozdział VII

ŚWIATŁO, OGIEŃ I CIAŁA ŚWIETLNE: SŁOŃCE, KSIĘŻYC I GWIAZDY

Ogień należy do czterech pierwiastków [1], a jest pierwiastkiem lekkim i ze wszystkich najbardziej lotnym [2]; jednocześnie pali i świeci. Stworzony został w pierwszym dniu [stworzenia], o czym tak mówi Pismo święte: „I rzekł Bóg: Niech się stanie światłość, i powstała światłość" [3]. Ogień (886) bowiem nie różni się od światła — zdaniem wielu. Inni utrzymują, że ogień kosmiczny, zwany przez nich eterem, rozpościera się ponad powietrzem.

Zatem „na początku" stworzył Bóg światło, czyli w pierwszym dniu stwarzania, żeby ukazało całą wspaniałość i piękno widzialnego świata [który miał powstać]. Istotnie, usuń światło, a wszystkie rzeczy pogrążą się w takiej ciemności, że nie będzie można ich rozpoznać, a cóż dopiero oglądać ich przepych.

---

[28] Ps 113, 3.
[29] Tamże, w. 5.
[30] Tamże, w. 6.
[31] Ps 18, 2.
[32] Por. Bazyli, *Hom, 1, 3 (in Hexaem.)*; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28, 7.

[1] *Wykład wiary* zajmuje się także kosmologią i naukami przyrodniczymi, w duchu fizyki stoickiej (Nemezjusza i Seweriana z Gabali), bo dla autora wszystkie prawdy są w zasięgu objawienia.
[2] Dosłownie: Najbardziej dążącym w górę.
[3] Rdz 1, 3.

„I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą.”[4] Nie jakoby ciemność była jakąś substancją[5], gdyż jest tylko przypadłością, mianowicie brakiem światła [w powietrzu]. Bo do istoty powietrza światło nie należy.[6] Zatem sam ten brak światła w powietrzu nazwał Bóg ciemnością. Nie oznacza to, że ciemnością jest wtedy istota powietrza, lecz jedynie brak w niej światła [jest ciemnością], a to uważamy raczej za przypadłość niż za substancję.[7]

Jest rzeczą znamienną, że nie pierwej nazywa Bóg [ciemność] nocą, lecz [światłość] dniem, co dowodzi, że najpierw był dzień, a dopiero po nim noc.[8] Noc więc następuje po dniu. A od początku dnia aż do dnia następnego upływa doba.[9] Mówi bowiem Pismo: „I stał się wieczór, i stał się poranek, dzień jeden”[10].

W trzech [pierwszych] dniach stworzenia następowały po sobie dni i noce — zgodnie z Bożym rozkazem — na skutek rozsiewania się i zanikania samego światła.[11]

Czwartego zaś dnia stworzył Bóg wielkie ciało świetlne, zwane *słońcem, by [odtąd] rządziło i władało dniem.*[12] Dzięki niemu bowiem powstaje dzień. Bo kiedy słońce znajduje się nad ziemią, jest dzień i trwa dopóty, dopóki słońce od wzejścia *aż do zachodu biegnie ponad ziemią. Stworzył też* Bóg ciało świetlne mniejsze, zwane księżycem, i gwiazdy, by rządziły i władały nocą, i żeby ją rozjaśniały.[13] Noc zaś jest wtedy, gdy *słońce znajduje się pod ziemią, a trwa* dopóty, dopóki słońce od swego zachodu aż do wschodu biegnie pod ziemią. Zadaniem księżyca i gwiazd jest rozjaśnianie nocy — nie jakoby w ciągu dnia wszystkie znajdowały się pod ziemią, bo i za dnia są gwiazdy na niebie ponad ziemią, lecz

---

[4] Rdz 1, 5.

[5] W oryginale: *οὐσία* — „istota”, „substancja”.

[6] Por. Bazyli, *Hom. 2 in Hexaemeron.*

[7] Wywód przeciwko manichejczykom, przypisującym ciemności byt substancjalny.

[8] To znaczy ciemność nie istniała przed stworzeniem światła, a więc istotnie jest tylko zanikiem i nieobecnością światła.

[9] W oryginale: νυχθήμερον = „dzień z nocą”.

[10] Rdz. 1, 5.

[11] Por. Bazyli, *Hom. 2 in Hexaemeron.*

[12] Por. Rdz 1, 16; Ps 135, 8.

[13] Por. Rdz 1, 16; Ps 135, 9.

słońce przyćmiewa je wszystkie wraz z księżycem swoim jaśniejszym blaskiem tak dalece, że nie pozwala im świecić.

We wszystkie te ciała świetlne Stwórca złożył ową pierwszą światłość [którą stworzył „na początku"] nie z braku mocy do stworzenia innego światła, lecz by tamto pierwsze nie pozostało bezużyteczne. Ciało świetlne samo nie jest światłem, lecz tylko nosicielem światła.[14]

Podobno wśród owych ciał świetlnych jest siedem planet, które jakoby mają ruch przeciwny do ruchu nieba — skąd też otrzymały swoją nazwę — bo gdy niebo obraca się od wschodu ku zachodowi, to planety odwrotnie: od zachodu ku wschodowi. ⟨889⟩ Ale mimo to niebo unosi je ze sobą dzięki większej szybkości swego ruchu.[15] Nazwy tych siedmiu planet są takie:[16] Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz, Saturn.[17] W każdej sferze nieba ma się znajdować jedna z siedmiu planet [w takim rozmieszczeniu]:

w pierwszej, czyli najwyższej — Saturn	♄
w drugiej — Jowisz	♃
w trzeciej — Mars	♂
w czwartej — Słońce	☌
w piątej — Wenus	♀
w szóstej — Merkury	☿
w siódmej, najniższej — Księżyc.	☾

Planety znajdują się w nieustannym obiegu, jaki Stwórca im wyznaczył, i pozostają w tych miejscach, w których je utwierdził, według słów Dawida: „Księżyc i gwiazdy, które utwierdziłeś"[18]. Przez słowo „utwierdziłeś" chciał Psalmista podkreślić trwałość i niezmienność nadanego im przez Boga przeznaczenia i porządku. A przeznaczył je do wyznaczania pór roku, dni i lat.[19]

---

[14] Autor przejął tu wiele myśli z Bazylego, *Hom, 6 in Hexaemeron.*

[15] Por. rozdział VI, s. 72.

[16] Wymienione tu w innej kolejności, niż poprzednio, s. 71. Por. tamże ich odpowiedniki greckie.

[17] Niektóre kodeksy odnotowują w tym miejscu mniemanie starożytnych o rzekomym wpływie poszczególnych planet na powstanie metali. Słońce miało rodzić złoto, Księżyc — srebro, Jowisz — żelazo, Merkury — cynk, Mars — rtęć, Wenus — miedź, Saturn — ołów.

[18] Ps 8, 4.

[19] Por. Rdz 1, 14.

Tak dzięki słońcu powstają cztery pory roku, z których pierwsza jest wiosna, gdyż w tej to porze roku Bóg wszystko stwarzał. Świadczy o tym kiełkowanie kwiatów właśnie w porze wiosennej aż po nasze czasy. Jest to pora zrównania dnia z nocą, bo zarówno dzień, jak noc trwają wtedy dwanaście godzin. Wyznacza ją środkowe położenie [na horyzoncie] wschodu słońca. Stąd pochodzi jej umiarkowany klimat. Wiosna pomnaża krew, jest ciepła i wilgotna, ma cechy pośrednie w porównaniu do zimy i lata: jest cieplejsza i suchsza niż zima [20], a chłodniejsza i wilgotniejsza niż lato. Jej trwanie ciągnie się od 21 marca do 24 czerwca.

Potem gdy wschód słońca przesuwa się bardziej ku częściom północnym [widnokręgu], następuje lato, pora roku pośrednia pomiędzy wiosną a jesienią. Z wiosną dzieli ciepło, a z jesienią — suszę. [21] Lato jest porą ciepłą i suchą, dlatego wpływa na przyrost żółtej żółci. Ma najdłuższy dzień, trwający piętnaście godzin, a zupełnie krótką noc — dziewięciogodzinną. Lato trwa od 24 czerwca do 25 września.

Później gdy słońce ponownie zaczyna wschodzić w pobliżu środka [horyzontu], miejsce lata przejmuje jesień, pora jakby pośrednia między zimną a ciepłą, suchą a wilgotną. Toteż dzieli cechy i lata, i zimy, mając podobnie jak lato suchość [22], a jak zima chłód, jest bowiem i chłodna, i sucha zarazem, a pomnaża żółć czarną. [23] Jest to znowu pora zrównania dnia z nocą, gdyż i dzień, i noc w jesieni osiągają po dwanaście godzin. Jesień trwa od 25 września do 25 grudnia.

Gdy wreszcie słońce ⟨892⟩ przesunie swój najmniejszy i najniższy wschód bardziej ku środkowi południa, wtedy następuje zima, chłodna zwykle i wilgotna, zajmująca miejsce pośrednie pomiędzy jesienią a wiosną. Podobnie jak jesień odznacza się zimnem, podobnie jak wiosna — wilgotnością. Ma najkrótszy dzień — dziewięciogodzinny i najdłuższą noc, trwającą piętnaście godzin. Pomnaża flegmę. Trwa od 25 grudnia do 21 marca.

Mądrze zatroszczył się Stwórca o to, byśmy nie przechodzili bezpośrednio od największego chłodu czy upału, czy też

---

[20] Pora zimowa w krajach południowych obfituje w opady.
[21] Cecha jesieni krajów południowych.
[22] W krajach południowych.
[23] Po grecku: μελαίνη χολή — stąd „melancholia" (jesienna).

wilgotności lub suszy do ich skrajnego przeciwieństwa, bo nasz organizm byłby narażony na poważne niedomagania. Doświadczenie bowiem uczy, jak niebezpieczne bywają nagłe zmiany [atmosferyczne].

Tak więc od słońca zależą pory roku, a przez to i cały układ roku, jak również powstawanie dni i nocy. Dnie powstają wtedy, kiedy słońce wschodzi i znajduje się nad ziemią, a noce, kiedy kryje się pod ziemią, przekazując innym ciałom świetlnym, tj. księżycowi i gwiazdom, zadanie świecenia.

Podobno też znajduje się na niebie dwanaście układów gwiazd zwanych zodiakiem [24]. Mają one bieg o kierunku odwrotnym niż bieg słońca, księżyca i pozostałych pięciu planet. Przez tych dwanaście układów przechodzą wszystkie planety. Słońce przebywa w każdym z nich cały miesiąc, przechodząc w ciągu dwunastu miesięcy kolejno przez wszystkie. Nazwy owych dwunastu gwiazdozbiorów i odpowiednie miesiące są następujące:

Baran	♈	przyjmuje	słońce	21 marca
Byk	♉	,,	,,	23 kwietnia
Bliźnięta	♊	,,	,,	24 maja
Rak	♋	,,	,,	24 czerwca
Lew	♌	,,	,,	25 lipca
Panna	♍	,,	,,	25 sierpnia
Waga	♎	,,	,,	25 września
Skorpion	♏	,,	,,	25 października
Strzelec	♐	,,	,,	25 listopada
Koziorożec	♑	,,	,,	25 grudnia
Wodnik	♒	,,	,,	25 stycznia
Ryby	♓	,,	,,	24 lutego

Natomiast księżyc każdego miesiąca przechodzi przez wszystkie dwanaście gwiazdozbiorów, bo ma niższe położenie i dlatego szybciej je przemierza. Jeśli bowiem nakreślimy koło w innym kole, to wewnętrzne okaże się mniejsze. Podobnie i bieg księżyca jako niższy jest też krótszy i szybciej się dopełnia.

---

[24] W języku greckim dosłownie: dwanaście zwierzątek δώδεκα ζώδια ἐξ ἀστέρων (z gwiazd).

Hellenowie utrzymują, że zarówno gwiazdy, ⟨893⟩ jak słońce i księżyc, a także wschód i zachód [słońca] oraz ich współzbieżność mają decydujący wpływ na wszystko, co się z nami dzieje, a zajmuje się tym astrologia.[25] Naszym jednak zdaniem można wprawdzie widzieć w tych zjawiskach znaki, zapowiadające deszcz lub pogodę, zimno lub upał, wilgoć lub posuchę, wreszcie wiatry i podobne warunki atmosferyczne[26], ale [przeczymy, by mogły wywierać] wpływ na nasze postępowanie. Skoro bowiem uczynił nas Stwórca wolnymi, to sami jesteśmy panami naszych czynów. Gdybyśmy zaś we wszystkim postępowali pod wpływem ruchu gwiazd, działalibyśmy zawsze z konieczności, lecz to, co się dzieje z konieczności, nie może być ani cnotą, ani występkiem. A znów gdzie nie ma ani cnoty, ani występku, tam nie można mówić o nagrodzie lub karze. I tak sam Bóg okazałby się niesprawiedliwym, ponieważ jednym daje dobro, a innym wymierza chłosty. Poza tym Bóg ani by nie sprawował rządów wobec swoich stworzeń, ani by nie miał pieczy nad nimi, gdyby wszystko działo się i stawało z konieczności. Wreszcie zupełnie zbędna byłaby nasza zdolność myślenia, bo gdyby żaden czyn od nas nie zależał, to zastanawialibyśmy się daremnie. A przecież rozum otrzymaliśmy po to, żeby się nim posługiwać. Gdziekolwiek zaś jest rozum, tam i wolność woli.

Jesteśmy więc przekonani, że gwiazdy nie pozostają w żadnym związku przyczynowym z tym, co się gdziekolwiek dzieje, co powstaje albo ginie, lecz tylko najwyżej mogą zapowiadać zmiany atmosferyczne. A gdyby ktoś utrzymywał, że zapowiadają one także wojny, choć ich nie powodują[27], oraz że słońce, księżyc i gwiazdy mają wpływ na nasze temperamenty, nastroje i dyspozycje — odpowiadamy, że stany te mimo wszystko nie przekreślają naszej wolności, bo powin-

---

[25] Te przesądy astrologów zwalczał Nemezjusz w księdze *O naturze człowieka*, r. 35 i 36; PG 40, 289—298 oraz św. św. Bazyli i Augustyn i inni Ojcowie Kościoła.

[26] Zgodnie z Rdz 1, 14: „Niech będą [ciała niebieskie] na znaki", jak pojęło ten werset wielu starochrześcijańskich egzegetów, np. Bazyli, *Hom. 6 in Hexaemeron* (PG 29, 125); Chryzostom, *Hom. 6 de Genesi* (PG 53, 59—60); Sewerian bp Gabali w Syrii († po 408), *Mowa 3 o stworzeniu świata* (PG 56, 450).

[27] Tak Sewerian z Gabali sądził, że z gwiazd można wyczytać wojnę lub pokój (PG 56, 450).

ny podlegać rozumowi i pozostawać pod jego kontrolą i kierownictwem.

Pojawiają się natomiast czasem komety, jako pewnego rodzaju znaki, zwiastujące śmierć królów. Nie należą one do gwiazd stworzonych na początku, lecz powstają z Boskiego rozkazu ⟨896⟩ w określonym czasie, po czym się rozpadają. I ta gwiazda, która się ukazała Mędrcom za łaskawego dla nas cielesnego narodzenia Pana [28], nie należała do gwiazd stworzonych na początku. Widać to stąd, że raz miała bieg ze wschodu na zachód [29], to znów z północy na południe [30], i że raz znikała, to znowu jaśniała.

Należy wiedzieć, że księżyc bierze światło od słońca, nie dlatego że Bóg nie był w stanie dać mu jego własnego światła, lecz dlatego że chciał stworzonemu światu nadać harmonię i ład, mające swój wyraz w podporządkowaniu jednych zwierzchnictwu drugich, a także żeby nas wdrożyć do współżycia ze sobą i udzielania sobie wzajemnie pomocy oraz do podporządkowania: najpierw naszemu Stwórcy i Twórcy świata, Bogu i Władcy, a następnie zwierzchnościom przez Niego ustanowionym. [Chciał także], żebyśmy nie dociekali, dlaczego panuje ten, a nie ja, lecz żebyśmy przyjmowali wszystko, co jest od Boga, z wdzięcznością i spokojem.

Zaćmieniu zaś ulega czasem słońce i księżyc, wykazując szaleństwo tych, którzy oddają kult „stworzeniu zamiast Stwórcy" [31], i dowodząc, że są bytami zmiennymi i przemijającymi, a cokolwiek się zmienia, Bogiem nie jest, gdyż ze swej istoty wszystko, co się zmienia, przemija.

Zaćmieniu ulega słońce wtedy, gdy bryła księżyca niby ściana przegradza i rzuca cień, bo nie dozwala światłu przebić się do nas. Toteż rozmiar zaćmienia zależy od stopnia, w jakim księżyc zakrywa nam słońce. A chociaż bryła księżyca jest mniejsza [niż słońce], to jednak możliwe bywa zaćmienie, ponieważ słońce, które według niektórych jest o wiele większe niż ziemia, a według Ojców równe ziemi, mimo to jednak daje się zasłonić często byle chmurce albo schowa się za nikły pagórek lub mur.

---

[28] Por. Mt 2, 2.
[29] Tamże: „Widzieliśmy gwiazdę jego na wschodzie".
[30] Por. Mt 2, 9. Betlejem leży na południe od Jerozolimy.
[31] Rz 1, 25.

Zaćmienie znów księżyca wówczas następuje, kiedy ziemia rzuci na niego cień wskutek tego, że w piętnastym dniu [obiegu] znajduje się on w samym środku wysokości, tak że słońce jest pod ziemią, a księżyc nad ziemią. Wtedy ziemia rzuca cień, a światło słoneczne nie dociera do księżyca i dlatego on ulega zaćmieniu.

Trzeba też wiedzieć, że księżyc został stworzony w stanie pełni, czyli takim, jaki bywa piętnastego dnia.[32] Godziło się bowiem, by stworzony był jako doskonały. A ponieważ, jak powiedzieliśmy, słońce zostało stworzone czwartego dnia, zatem wyprzedził je księżyc o jedenaście dni, bo pomiędzy dniem czwartym a piętnastym jest właśnie jedenaście dni. Stąd to w ciągu jednego roku ⟨897⟩ miesiące księżycowe, których jest dwanaście, mają o jedenaście dni mniej niż dwanaście miesięcy słonecznych. Miesiące bowiem słoneczne liczą 365 dni i kwadrant (jedną czwartą dnia). Jeśli zaś zliczyć kwadranty z czterech lat, uczyni to jeden dzień, który otrzymał nazwę „dodatkowego"[33], i wtedy rok ma 366 dni.

Lata zaś księżycowe liczą po 354 dni. Księżyc bowiem powiększa się od chwili, kiedy się narodzi, czyli odnowi, aż do osiągnięcia czternastu i pół dnia z kwadrantem [$14^3/_4$], po czym zaczyna się zmniejszać aż do dni 29 i pół i staje się zupełnie niewidoczny. Następnie łączy się znowu ze słońcem, odradza się i odnawia, przywodząc nam na pamięć nasze przyszłe zmartwychwstanie. Co roku więc oddaje on słońcu owych jedenaście dni. Stąd co trzy lata jest u Hebrajczyków miesiąc wtrącony, a wtedy rok składa się z trzynastu miesięcy w wyniku zsumowania owych dni jedenastu.[34]

Oczywiście, słońce, księżyc i gwiazdy są bytami złożonymi i ze swej natury podlegają przemijaniu. Ich natura jednak nie jest nam bliżej znana. Niektórzy utrzymują, że ogień[35] jest poza materią niewidzialny i dlatego to zgaszony ogień znika. Zdaniem innych gasnący ogień przemienia się w powietrze.[36]

---

[32] Sewerian z Gabali, *De opificio mundi*, 1.III; PG 56, 449.

[33] Po grecku: βίσεξτος, po łacinie: *bissextilis*.

[34] Por. Sewerian z Gabali, *De opificio mundi*, 1.III; PG 56, 449.

[35] Uważany tu za główne tworzywo ciał niebieskich; por. początek rozdziału.

[36] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 5; PG 40, 620.

Krąg zodiaku porusza się skośnie i dzieli się na dwanaście odcinków, zwanych znakami zodiaku. Każdy znak zodiaku liczy trzy razy po dziesięć, czyli trzydzieści stopni. Jeden stopień wynosi sześćdziesiąt minut. Całe zatem niebo [w okrąg] ma 360 stopni, półokrąg nad ziemią 180 stopni i ten pod ziemią również 180 stopni.

Mieszkania planet[37]

Baran i Skorpion [są mieszkaniem] Marsa; Byk i Waga — Wenery; Bliźnięta i Panna — Merkurego; Rak — Księżyca; Lew — Słońca; Strzelec i Ryby — Jowisza; Koziorożec i Wodnik — Saturna.

Wysokości

Baran [znajduje się na wysokości] Słońca, Byk — Księżyca, Rak — Jowisza, Panna — Marsa, Waga — Saturna, Koziorożec — Merkurego, Ryby — Wenery.

Fazy księżyca

Koniunkcja księżyca ze słońcem następuje wtedy, gdy księżyc znajdzie się w tym samym stopniu, co słońce. Rodzi się księżyc, gdy oddali się od słońca o 15 stopni; dwukrotnie przybiera kształt sierpa w odległości 60 stopni; dwukrotnie jest półpełny, gdy jego oddalenie wynosi 90 stopni; dwukrotnie ma kształt rożka przy oddaleniu o 120 stopni; dwa razy jest prawie w pełni, czyli prawie w całości świecący — przy oddaleniu o 150 stopni; wreszcie pełnię osiąga przy 180 stopniach. Powiedzieliśmy: „dwa razy" (lub „dwukrotnie"), tzn. raz, gdy wzrasta, drugi raz, gdy maleje. W ciągu dwóch ⟨900⟩ i połowy dnia księżyc przemierza poszczególne odcinki zodiaku.

---

[37] Inaczej „stacje planet", określające położenie planet w zodiaku. Systematyka astrologiczna pochodzenia babilońskiego, której celem było zorientowanie w biegu planet i ułatwienie zapamiętania ich ruchów.

Rozdział VIII

POWIETRZE I WIATRY

Powietrze jest pierwiastkiem bardzo rozrzedzonym, wilgotnym i ciepłym, cięższym niż ogień, a lżejszym niż ziemia i woda. Służy do oddychania i umożliwia wydawanie głosu. Jest bezbarwne, czyli z natury nie posiada koloru, przejrzyste i przeświecające, dlatego zdolne do przyjmowania światła. Pozostaje na usługach trzech zmysłów: dzięki niemu widzimy, słyszymy i odczuwamy zapachy. Wchłania ciepło i zimno, suchość i wilgoć. Może poruszać się w dowolnym kierunku: w górę, w dół, do środka, od środka, w tę czy w tamtą stronę i dokoła.

Nie ma własnego światła, lecz bierze je od słońca, księżyca, gwiazd i ognia. O tym to mówi Pismo w słowach: „A ciemność zalegała nad przepaścią" [1] — chcąc zaznaczyć, że powietrze nie posiada światła w sobie samym i że natura światła jest odmienna.

Wiatr natomiast to ruch powietrza albo też prąd powietrza, i zależnie od miejsc, z których wieje, otrzymuje różne nazwy. [2] Powietrze ma też swoje miejsce. Miejscem bowiem każdego ciała jest to, co je otacza. Lecz co otacza wszystkie ciała, jeżeli nie powietrze? Są jednak różne miejsca, skąd powstaje ruch powietrza i od nich to mają nazwę wiatry, których razem jest dwanaście.

Niektórzy uważają powietrze za wygasły ogień albo za parę [powstającą z] ogrzanej wody. Dlatego powietrze jest ze swej natury ciepłe, ale oziębia się przez sąsiedztwo z ziemią i wodą, skutkiem czego niższe jego warstwy są chłodne, a wyższe ciepłe. [3]

Co do wiatrów, to od północnego wschodu wieje Kaikios, od wschodu Apeliotes, od południowego wschodu Euros, od południowego zachodu Lips, od zachodu Zefir, od północnego zachodu Argestes, inaczej Olimpias lub Japyx. Dochodzą [tu jeszcze] dwa wiejące z przeciwnych sobie stron: Południowy (Notos) i Arktyczny. Następnie pomiędzy Arktycznym a Kai-

---

[1] Rdz 1, 2.

[2] Por. Sewerian z Gabali, *De opif.* I, III oraz Bazyli, *Hom. 1 in Hexaemeron.*

[3] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 5; PG 40, 620.

kiosem wieje Boreasz, pomiędzy Eurem a Południowym — Fenix, inaczej Euronotos, a między Notem i Lipsem (lub Libem) — Libonotos albo Leukonotos, i wreszcie między Arktycznym i Argestem — Traskiasz, przez tamtejszych mieszkańców zwany Kerkiosem.

⟨901⟩ Różne ludy[4] zamieszkują owe krańce ziemi, [skąd wieją wiatry]. W stronach Apeliotesa mieszkają Baktrianie; w stronach Eurosa — Indowie *(Indikoi)*; w stronach Feniksa leży Morze Erytrejskie [Czerwone] i Etiopia; w stronach Libonotosa — Garamantowie po tamtej stronie Syrty; w stronach Lipsa — Etiopczycy i zachodni Maurowie; w stronach Zefira znajdują się słupy [Herkulesa] i początki Libii i Europy; w stronach Argestesa leży Iberia, obecna Hiszpania; w stronach Traskiasza — Celtowie i ludy sąsiadujące; w stronach Arktycznego wiatru — Scytowie poza Tracją; w stronach Boreasza leży Pont i Meocja, a mieszkają Sarmaci; w stronach Kaikiosa leży Morze Kaspijskie i mieszkają Sakowie.

Rozdział IX

WODY

Także woda, ten wspaniały twór Boga, jest jednym z czterech pierwiastków.

Woda jest pierwiastkiem wilgotnym i zimnym, ciężkim i ciążącym ku dołowi, płynnym.

Pismo święte mówi o niej w słowach: „I ciemność była nad przepaścią, a Duch Boży unosił się ponad wodą” [1]. Owa przepaść bowiem, to nic innego, jak bezmiar wody, którego kresu nie dosięgnąłby człowiek, bo na początku woda pokrywała wysoko całą powierzchnię ziemi.

Wtedy stworzył Bóg firmament[2] przedzielający wodę, tak że część wody znalazła się nad firmamentem, a część pod nim, a on stanął w samym środku owego bezmiaru wód na

[4] Ten końcowy fragment znajduje się zaledwie w paru kodeksach.

[1] Rdz 1, 2.

[2] Utwierdzenie, sklepienie — τὸ στερέωμα.

rozkaz Pański. Dlatego to rzekł Bóg, by stał się firmament, i tak się stało.[3]

A dlaczego umieścił Bóg wodę nad firmamentem? Oto z powodu palącego żaru, który szedł od słońca i od eteru. Zaraz bowiem za firmamentem rozpościera się eter, a słońce, księżyc i gwiazdy tkwią w firmamencie. Gdyby go więc nie pokrywała woda, spłonąłby od gorąca.[4]

Potem rozkazał Bóg, by wody zebrały się w jedno zlewisko.[5] Lecz gdy mówimy o jednym zlewisku, nie znaczy to, że miały się zebrać w jedno miejsce, bo w dalszym ciągu mówi [Pismo]: „I nazwał zbiorowiska wód morzami"[6]. Znaczenie więc owego zwrotu jest takie, że natychmiast wody same oddzieliły się od lądu.

Zebrały się więc wody w swoich zlewiskach (904) i ukazała się sucha powierzchnia.[7] Z tego czasu pochodzą dwa morza oblewające Egipt.[8] Leży on bowiem w środku pomiędzy dwoma morzami.

Powstały też inne morza, które mają wokół siebie góry, półwyspy, cyple i zatoki i oblewają różnorakie wybrzeża zarówno niskie, jak strome. Wybrzeże niskie nazywa się też piaszczystym, a strome — skalistym i ma przy sobie od razu głębię. Powstało również morze na wschodzie, zwane Indyjskim, i morze na północy, zwane Kaspijskim. Potworzyły się wtedy także jeziora.

Ocean natomiast, to jakby rzeka opasująca całą ziemię — o czym zdaje się mówić Pismo: „A z raju wypływa rzeka"[9]. Ma wodę zdatną do picia i słodką. On to doprowadza wodę do mórz, gdzie ona po jakimś czasie, stojąc w nich bez ruchu gorzknieje, gdyż pod działaniem słońca oraz parowania ulatniają się z niej nieustannie najdelikatniejsze cząsteczki. Z nich to tworzą się chmury i padają deszcze, a woda, która powstała ze skroplenia, staje się znowu słodka.

Ocean dzieli się na cztery odnogi lub też cztery rzeki.[10]

---

[3] Por. Rdz 1, 6—7.

[4] Por. Bazyli, *Hom. 2 in Hexaemeron;* Sewerian z Gabali, *De opificio mundi.*

[5] Por. Rdz 1, 9.

[6] Rdz 1, 10.

[7] Por. Rdz 1, 9.

[8] Morze Śródziemne i Morze Czerwone.

[9] Rdz 2, 10.

[10] Por. Rdz 2, 10.

Jedna nosi nazwę Fiszon, jest to Ganges Indyjski. Druga nazywa się Geon i jest to Nil, który płynie od Etiopii do Egiptu. Trzecia, to Tygrys, czwarta — Eufrat.[11]

Są też jeszcze inne rzeki, liczne i wielkie, z których jedne wpływają do morza, inne zaś giną w ziemi. Dlatego też cała ziemia jest porowata i pełna ukrytych kanałów, jak gdyby miała jakieś żyły, którymi wodę braną z morza wysyła do źródeł. Toteż w zależności od gruntu [przez jaki woda przepływa], bywają różne wody w źródłach. Choć bowiem woda morska, przesączając się przez ziemię, oczyszcza się i w ten sposób staje się słodka, to jednak grunt, gdzie bije źródło, bywa gorzki lub słony i wtedy taka też woda wydobywa się z ziemi.[12] Często się również zdarza, że woda ściśnięta [w ziemi] przebija się siłą i przez to się ogrzewa. Wtedy wydobywają się naturalne wody ciepłe.

Z Bożego więc rozkazu powstały w ziemi wgłębienia ⟨905⟩ i do nich jak do zbiorników zlały się wody. Następstwem tego było powstanie gór.[13]

Potem rozkazał Bóg, by owa pierwotna woda wydała istotę żywą[14], jako że zamierzał przez wodę i Ducha Świętego, który na początku „unosił się nad wodami"[15], odnowić człowieka. Tak mówi św. Bazyli.[16] Wydała zatem [woda] twory żyjące, zarówno małe, jak ogromne, potwory, smoki, ryby pływające w wodach i skrzydlate ptactwo. A dzięki ptactwu łączą się ze sobą: woda, ziemia i powietrze. Z wody bowiem ono wyszło, na ziemi przebywa, a lata w powietrzu.

Przewybornym więc pierwiastkiem jest woda i wielorako użytecznym. A obmywa nie tylko ciała, ale i dusze, gdy przyłączy się do niej łaska Ducha.[17]

---

[11] Por. Rdz 2, 10—14.

[12] Por. Bazyli, *Hom. 4 in Hexaemeron.*

[13] To wyobrażenie o genezie gór znalazł autor u Seweriana z Gabali, *Mowa* 3; PG 56, 447—448.

[14] Por. Rdz 1, 20.

[15] Rdz 1, 2.

[16] Por. *Hom. 2 in Hexaemeron.*

[17] Por. Sewerian z Gabali, *De opificio mundi, Mowa 4;* Bazyli, *Hom. 8.* Pomijamy ostatnią część tego rozdziału, która jest suchym wyliczeniem różnych części Morza Śródziemnego, nie występującym w większości rękopisów. Dodatek jakiegoś geografa amatora — bez żadnej wartości.

⟨908⟩ *Rozdział X*

ZIEMIA I JEJ PŁODY

I ziemia należy do czterech pierwiastków, a jest pierwiastkiem suchym i zimnym, ciężkim i stałym. Powołał ją Bóg z niebytu do istnienia w pierwszym dniu [stwarzania]. Czytamy bowiem: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" [1]. Natomiast w czym [Ziemia] jest osadzona i na czym oparta, tego nikt z ludzi nie może powiedzieć.

Jedni bowiem utrzymują, że leży i spoczywa na wodach zgodnie ze słowami Dawida: „Który ziemię utwierdził na wodach" [2]. Inni znów [twierdzą], że na powietrzu. Jeszcze ktoś inny powiedział: „Który założył ziemię na niczym" [3]. I znowu przez natchnionego Dawida niejako sam Stwórca oświadcza: „Ja umocniłem słupy jej" [4] — słupami nazywając siłę podtrzymującą ziemię. W takim razie wyrażenie: „na morzach ją założył" [5] oznaczałoby tylko to, że zewsząd otacza ziemię żywioł wody. Czy więc przyjmiemy, że spoczywa na sobie samej, czy na powietrzu albo na wodach, czy wreszcie nie spoczywa na niczym — nie można odstąpić od poglądu religijnego, należy więc uznać, że wszystko w ogóle trwa i utrzymuje się mocą Stwórcy.

„Na początku", jak mówi Pismo święte [6] ziemia, pokryta wodami, nie była jeszcze uporządkowana, czyli nie miała wykończenia. Lecz kiedy na rozkaz Boży powstały zbiorowiska wód i wyłoniły się góry, wówczas i ziemia otrzymała mocą Bożego zlecenia odpowiednią ozdobę, przystrajając się w różnorodne rośliny i drzewa, którym to samo Boże zlecenie nadało zdolność wzrastania, żywienia się i owocowania, czyli rozmnażania się w obrębie własnego gatunku.

Na rozkaz też Stwórcy wydała ziemia rozmaite rodzaje tworów żyjących, od płazów po zwierzęta leśne i domowe.[7] Wszystkie one miały służyć w odpowiednim czasie człowieko-

---

[1] Rdz 1, 1.
[2] Ps 135, 6.
[3] Job 26,7.
[4] Ps 74, 4.
[5] Ps 23, 2.
[6] Por. Rdz 1, 2.
[7] Por. Rdz 1, 24.

wi, i to niektóre z nich — za pożywienie, jak jelenie, bydło, kozy i podobne, inne zaś — za siłę pociągową i juczną, jak wielbłądy, woły, konie, osły i inne tego rodzaju, a wreszcie niektóre ku rozrywce — na przykład małpy, a z ptaków pawie, papugi i inne.

Z drzew zaś i ziół jedne zostały nam dane po to, by dostarczały owoców, inne, by służyły same za pokarm, jeszcze inne ze względu na zapach i kwiaty — dla naszej przyjemności, jak róża i podobne, wreszcie niektóre do leczenia chorób. Nie ma bowiem ani jednego żywego stworzenia, ani jednej rośliny, w której by nie złożył Stwórca jakiejś wartości, mogącej służyć ku pożytkowi ludzi. Bo Ten, który wie wszystko naprzód, zanim cokolwiek nastąpi, wiedział także, że człowiek dopuści się dobrowolnego wykroczenia, za co ściągnie na siebie zniszczalność, dlatego na przyszły jego użytek w stosownym czasie stworzył wszystko, co jest na firmamencie, na ziemi i w wodach.

(909) Lecz zanim człowiek popełnił wykroczenie, były mu uległe wszystkie stworzenia, ponieważ miał od Boga panowanie nad wszystkim, co znajdowało się na ziemi i w wodach.

W szczególnej jednak zażyłości z człowiekiem pozostawał wąż. On bowiem częściej niż inne [zwierzęta] bywał w jego pobliżu i zabawiał go wesołymi pląsami.[8] Dlatego to przez węża podsunął prarodzicom tak nieszczęsną radę diabeł, wynalazca zła.[9].

Ziemia rodziła wtedy spontanicznie swoje płody na paszę dla zwierząt, bo ani deszcz jej nie zraszał, ani nie było jeszcze nawet pory deszczowej. Z chwilą grzechu natomiast, kiedy człowiek „zrównał się z bydłem nierozumnym i stał się mu podobny" [10], doprowadzając siebie do tego stanu, że ślepa żądza zaczęła w nim panować nad myślącym rozumem — ponieważ nie chciał usłuchać rozkazu swego Pana — wtedy zwierzchnika, władającego z upoważnienia Stwórcy, opuściło podległe mu stworzenie, a on sam musiał uprawiać w pocie czoła tę ziemię, z której został wzięty [11].

Lecz i teraz nie są bezużyteczne nawet drapieżne zwierzę-

---

[8] Por. Bazyli, *Hom. o raju.*
[9] Por. Rdz. 3, 1.
[10] Ps 48, 14.
[11] Por. Rdz 3, 19.

ta, gdyż przejmując nas lękiem, skłaniają do pokory wobec Tego, który je stworzył, i do wzywania Go na pomoc.

Po wykroczeniu za wyrokiem Pana wyrósł z ziemi także cierń, a tenże wyrok związał cierń z radością, jaką sprawia nam róża, byśmy ciesząc się nią pamiętali o przewinie, za którą ziemia została skazana na rodzenie nam cierni i ostów.[12] Wobec tego stanu rzeczy należy wierzyć, że przetrwanie stworzeń od tamtego czasu aż do chwili obecnej zawdzięczamy jedynie zleceniu Pana, który powiedział: „Rośnijcie i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię” [13].

Ziemia zdaniem jednych ma kształt kuli, według innych — kształt kręgu. Na pewno jest o wiele mniejsza od nieba, jakby jakiś punkcik na jego tle wiszący. Kiedyś przeminie i odmieni się. A szczęśliwy ten, kto posiądzie ową ziemię, obiecaną cichym.[14] Bo ziemia, która przyjmie świętych, będzie nieśmiertelna. Któż więc zdoła godnie wysławić niezmierną i niedocieczoną mądrość Stworzyciela? Albo kto potrafi okazać wdzięczność należytą Dawcy takich dóbr? [15]

(Na ziemi mamy znanych nam prowincji czy też namiestnictw: w Europie 34; na rozległym kontynencie Azji namiestnictw 48, prowincji kościelnych 12.)[16]

Rozdział XI

RAJ

Kiedy Bóg powziął zamiar ukształtowania z dwu rzeczywistości: widzialnej i niewidzialnej (912) — człowieka, mającego nosić w sobie Jego własne wyobrażenie i podobieństwo, a przy tym chciał go ustanowić niejako królem i panem całej ziemi i wszystkiego, co się na niej znajdowało, przygotował dlań najpierw jak gdyby królewską rezydencję [1], w której miał zamieszkać i wieść życie w niezmąconym szczęściu.

---

[12] Por. Rdz 3, 18.
[13] Rdz. 1, 22, 28.
[14] Por. Mt 5, 4.
[15] Por. Metody, *Contr. Oryg*, u Epifaniusza, *Panarion, haeres.* 64.
[16] Ten przypis ma tylko Kodeks tzw. Królewski 3451.
[1] Sewerian z Gabali nazywa raj „królewską siedzibą władcy” (PG 56, 484).

Był to ów Boski raj — gdyż sam Bóg go własnymi rękami[2] założył w Edenie — skarbnica radości i wszelkiej rozkoszy. ⟨913⟩ Albowiem „Eden" oznacza właśnie wszelką obfitość.[3] Znajdował się on na Wschodzie[4], położony na wzniesieniu górującym nad pozostałą ziemią, w łagodnym klimacie. Wypełniony najdelikatniejszym i najczystszym powietrzem, odziany w krasę wiecznie kwitnącej roślinności, skąpany w zapachach i świetle, swoim widzialnym urokiem i pięknem przechodził wszelkie wyobrażenie i stanowił prawdziwie Boskie ustronie i godne sanktuarium dla tego, który miał w sobie nosić wyobrażenie Boga. Żadna istota nierozumna nie miała tam przebywać, tylko sam człowiek, dzieło rąk Bożych.[5] W pośrodku raju zasadził Bóg „drzewo życia" oraz „drzewo poznania"[6]. Drzewo poznania miało odegrać rolę jak gdyby pokusy i próby dla człowieka i stać się sprawdzianem jego posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa [wobec Boga]. Dlatego to nazwane zostało „drzewem rozpoznania dobra i zła"[7], albo też dlatego nosiło tę nazwę, że tym, którzy by z niego spożywali, miało dawać zdolność poznania własnej natury. Takie jednak poznanie bywa dobre dla doskonałych, ale zgubne stać się może dla zbyt mało wyrobionych i za bardzo na nie łakomych, podobnie jak twardy pokarm dla niemowląt, potrzebujących jeszcze mleka.[8] Nie chciał bowiem Bóg, który nas stworzył, byśmy się poddawali niespokojnej trosce o „zbyt wiele"[9], zasępiali się i martwili już naprzód o nasze życie. A temu właśnie uległ Adam. Toteż skoro tylko zjadł z owego drzewa, spostrzegł, że był nagi, i sporządził sobie okrycie, biorąc liście figowego drzewa i opasując się nimi.[10] A przedtem „byli nadzy oboje", tj. Adam i Ewa, „i nie od-

---

[2] Oczywiście przenośnia; por. wyżej, księga I, r. VI.

[3] Podobnie tłumaczą znaczenie hebrajskiego wyrazu *Eden* inni pisarze, jak Filon (*O Cherubach*, 12), Teofil Antiocheński (*Do Autolika*, II, 24), Klemens Aleksandryjski (*Stromata* II, XI, 51), Sewerian z Gabali (*Mowa* 5, PG 56, 477), Bazyli.

[4] Por. Rdz 2, 8.

[5] Por. Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis*, r. 2.

[6] Rdz 2, 9.

[7] Tamże.

[8] Por.: Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa* 38, 12; PG 36, 324 C; Hbr 5, 12—14.

[9] Por. Łk 10, 41.

[10] Por. Rdz 3, 7.

czuwali wstydu"[11]. Chciał bowiem Bóg, żebyśmy w tych sprawach byli opanowani — a potrzebne tu jest całkowite opanowanie — i beztroscy, a dbali o jedną (916) tylko sprawę, o tę, która pochłania aniołów: byśmy nieustannie i nieprzerwanie wielbili Stwórcę i rozkoszowali się Jego kontemplacją, wszelkie nasze troski Jemu powierzając. Sam przecież wezwał nas do tego przez proroka Dawida w owych słowach: „Zrzuć na Pana swoją troskę, a on cię wyżywi"[12]. I w Ewangeliach tak upomina swoich uczniów: „Nie troszczcie się o życie wasze, co byście jedli, ani o ciało wasze, w co byście się odziewali"[13]. A dalej mówi: „Szukajcie Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości, a tamto wszystko będzie wam dostarczone"[14]. I jeszcze do Marty tak powiedział: „Marto, Marto, troszczysz się i zabiegasz o wiele, a jedno jest potrzebne. Maria obrała cząstkę dobrą, która nie będzie jej odebrana"[15]. Obrała mianowicie przesiadywanie u stóp Pana i wsłuchiwanie się w Jego słowa.

Co do „drzewa życia", to albo dlatego taką miało nazwę, że dostarczało życiodajnej mocy, albo że spożywać mieli z niego tylko ci, którzy byli godni życia i nie podlegali śmierci.

Sam raj przedstawiali sobie jedni jako zmysłowy[16], inni jako duchowy.[17] Ja natomiast sądzę, że ponieważ człowiek stworzony został jako istota równocześnie zmysłowa i duchowa, to także jego najświętsza siedziba była natury zarówno zmysłowej, jak duchowej, czyli że miała dwojaką postać. Adam bowiem i ciałem mieszkał w prawdziwie Boskiej i uroczej krainie [ziemskiej], jak ją wyżej opisaliśmy, i duszą przebywał w jeszcze wyższym i nieporównanie piękniejszym regionie, mając samego Boga, którego w sobie gościł, za pałac i Jego też samego za najwspanialsze odzienie, bo przy-

---

[11] Rdz 2, 25.
[12] Ps 54, 23 (według Septuaginty).
[13] Mt 6, 25.
[14] Mt 6, 33.
[15] Łk 10, 41 ns.
[16] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 1; PG 40, 576.
[17] Szkoła syryjsko-antiocheńska pojmowała raj jako konkretną okolicę na ziemi, podczas gdy szkoła aleksandryjska tłumaczyła go alegorycznie. Sewerian z Gabali, z poglądów antiocheńczyk, tak piętnuje alegoryczne objaśnienie raju u Filona, właściwe dla egzegezy aleksandryjskiej: „Alegoryści powinni się wstydzić tego zapatrywania, że raj znajdował się w niebie i że był duchowy" (*Mowa* 6, 7; PG 56, 492).

odziany był w Jego łaskę, a rozkoszował się przy tym najsłodszym jedynym owocem: Jego kontemplacją na wzór aniołów, i nią się karmił, co słusznie nazwane być mogło „drzewem życia". Bo słodycz bogomyślności udziela wszystkim, którzy jej dostępują, takiego życia, którego śmierć już nie przerwie.

To właśnie nazwał też Bóg „wszelkim drzewem", gdy mówił: „Z wszelkiego drzewa, jakie jest w raju, spożywajcie pokarm" [18]. Gdyż prawdziwie czymś „wszelkim" jest tylko On sam, bo w Nim to i przez Niego trwa cała „wszelkość" bytu. [19]

Wtedy drzewo poznania dobra i zła mogłoby oznaczać kontemplację innego rodzaju, mianowicie tę, która za przedmiot ma poznanie własnej natury. Dobra jest ona [jak powiedzieliśmy] dla doskonałych i zaawansowanych w kontemplacji Boga, ponieważ daje poznać wspaniałomyślność Stwórcy tym, którzy się upadku nie boją [20], bo na skutek ćwiczenia się w niej przez czas dłuższy ⟨917⟩ doszli do pewnej biegłości w tego rodzaju kontemplacji. Lecz nie jest ona dobra dla nowicjuszy, zbyt jeszcze podległych pożądliwości, gdyż takich, niedostatecznie ustalonych w kontemplacji wyższej i w niezachwianym dążeniu do jedynego dobra, pochłania jeszcze troska o sprawy ciała, skąd powstaje rozdwojenie ducha.

Tak więc sądzę, że Boski raj był dwojaki i że prawdę [w syntezie] przekazali nam natchnieni Ojcowie, ucząc o nim jedni tak, drudzy inaczej.

Jeszcze „wszelkie drzewo" można by też pojmować jako poznanie Boskiej mocy i wielkości, czerpane z poznania stworzeń, jak o tym mówi święty Apostoł: „Albowiem to, co jest w nim [Bogu] niewidzialne, od [czasu] stworzenia świata można widzieć umysłem w jego dziełach" [21]. A że wszystkich tego rodzaju umysłowych kontemplacji [mających za przed-

---

[18] Rdz. 2, 16. — W pewnej więc mierze i nasz autor hołduje alegoryzmowi, właściwemu w ogóle Ojcom Wschodu, lub chce w ten sposób zadowolić — albo uzupełnić czy pogodzić — obie szkoły egzegetyczne.

[19] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 1; PG 40, 512, 516.

[20] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38 i 45 (przypomnienie przyczyn Wcielenia i Męki Pańskiej, na Boże Narodzenie i na święto Paschy).

[21] Rz 1, 20.

miot dzieła Bożej za najwyższą kontemplację uchodzi poznawanie samego siebie, czyli naszej własnej złożonej istoty, jak to wyraża Dawid: „Wzrosła niepomiernie wiedza moja o tobie ze mnie" [22], czyli: ze złożoności mojej natury.[23] Niebezpieczna jednak okazała się taka wiedza dla dopiero co stworzonego Adama — z przyczyn już wyłożonych.[24]

Podobnie też „drzewo życia" rozumieć można jako uobecnianie sobie Boga na podstawie oglądu wszystkich stworzeń i wznoszenie się z nich do Stwórcy i Źródła wszechrzeczy. Nazwał On je także „wszelkim drzewem", tzn. mającym wszelką pełnię i wyborność i dającym jedynie godne uczestnictwo w dobru, podczas gdy „drzewo poznania dobra i zła" dostarcza pokarmu smacznego dla zmysłów, który pozornie nasyca słodkością, w istocie zaś sprowadza nieszczęście na tego, kto go kosztuje. Dlatego to powiedział Bóg: „Z wszelkiego drzewa, które jest w ogrodzie, spożywaj pokarm" [25] — jak gdyby mówił, sądzę: Ze wszystkich stworzeń wznoś się do mnie, ich Stwórcy, ale jeden tylko owoc z nich zrywaj: Mnie, który jestem prawdziwym życiem. Niech wszystko ci przynosi ten owoc życiodajny i za podstawę swego istnienia obierz uczestnictwo ze Mną. W ten sposób zapewnisz sobie nieśmiertelność. — „Ale z drzewa poznania dobra i zła nie jedzcie. Bo dnia, którego zeń jeść będziecie, śmiercią pomrzecie." [26] Z natury bowiem pokarm zmysłowy tylko uzupełnia to, co w nas się zużywa, a potem ulega wydaleniu i ginie. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, by uniknął zniszczenia ten, kto tylko na zmysłowym pokarmie poprzestaje.

---

[22] Ps 138, 6 (według Septuaginty).

[23] Tak wykładają owe słowa Psalmu (w przekładzie Septuaginty) Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Anastazy II Antiocheński i inni. Lecz w hebrajskim tekście znaczenie jest inne: „Niepojęta jest twoja wiedza o mnie".

[24] Maksym, *In Script.*, pag. 10.

[25] Rdz 2, 16.

[26] Rdz 2, 17.

Rozdział XII

CZŁOWIEK

Tak więc powołał Bóg do bytu rzeczywistość duchową, mianowicie aniołów i całą niebieską (920) hierarchię.[1] Są to bowiem niewątpliwie natury duchowe i bezcielesne — jakkolwiek bezcielesnymi je nazywamy tylko względnie, tj. w porównaniu z ciężkością materii, gdyż prawdziwie niematerialna i bezcielesna jest jedynie natura Boska.

Powołał też do bytu rzeczywistość widzialną: niebo i ziemię ze wszystkim, co one obejmują. Tamtą pierwszą rzeczywistość stworzył jako bliską sobie (bliską bowiem Bogu jest natura duchowa i tylko samym umysłem poznawalna), a tę drugą — jako krańcowo od siebie odległą, bo jedynie zmysłami dostrzegalną.

„Należało zaś — jak mówi Grzegorz Teolog [2] — by zaistniała jeszcze pośrednia rzeczywistość, z owych obydwu złożona i stanowiąca niejako ogniwo pomiędzy naturą widzialną a niewidzialną, a jednocześnie będąca wyrazem niedościgłej Bożej mądrości i nieograniczonej możliwości w stwarzaniu natur." Jednak to „należało" — wyjaśniam — stwierdza tylko, że taka była wola Stwórcy, ponieważ ona to jest najsłuszniejszą normą i prawem. Nie powie przecież dzieło do swego Stwórcy: dlaczego uczyniłeś mnie takim? Z całą przeto swobodą tworzy garncarz ze swej gliny przedmioty najróżniejsze [3] — dla okazania swojej zręczności.

W tym więc stanie rzeczy tworzy [Bóg] człowieka własnymi rękami z natury widzialnej i niewidzialnej na swój obraz i podobieństwo [4], przy czym ciało jego buduje z ziemi, a z własnego tchnienia wlewa weń duszę rozumną i myślącą, która przedstawia właśnie Boski obraz. Zwrot bowiem „na obraz" oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie, a „na podobieństwo" — upodobnianie się [do Boga] w miarę sił przez cnotę.

(921) Równocześnie zatem powstały ciało i dusza, a nie jedno pierwej, drugie później, jak o tym majaczył Orygenes.[5]

---

[1] Chóry anielskie o różnych stopniach doskonałości.
[2] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 11; PG 36, 321 B.
[3] Por.: Rz 9, 20; Mdr 15, 7; Iz 45, 9; 29, 16; Jer 18, 6.
[4] Por. Rdz 1, 26.
[5] Pod wpływem teorii Platona o ideach, Orygenes nauczał, że

Stworzył Bóg człowieka niewinnym, prawym, szlachetnym, nie znającym smutku ani troski, jaśniejącym wszystkimi cnotami i wyposażonym we wszelakie dobra, słowem — osobny niejako mały świat w wielkim świecie i niby drugiego anioła wielbiciela w złożonej naturze, świadka [wspaniałości] świata widzialnego i znawcę świata niewidzialnego, króla całej ziemi, podległego królestwu z góry, ziemskiego i niebieskiego jednocześnie, przemijającego i nieśmiertelnego, widzialnego dla oczu i poznawalnego tylko umysłem, znajdującego się w pośrodku między wielkością a małością, będącego zarazem duchem i ciałem: duchem — przez łaskę, ciałem — w swoim kształcie. Jako duch miał trwać [w istnieniu] i wielbić Dawcę, jako ciało — cierpieć, a cierpiąc pokutować i ponosić karę za sięgnięcie po wielkość.[6] Jednocześnie zadomowiony ⟨924⟩ tu w doczesnym bycie i już przeniesiony w inny świat, tzn. w wiek przyszły. Wreszcie szczyt tajemnicy: przez zwrot ku Bogu — przebóstwiony. Nie jakoby przemieniony w Boską istotę, lecz uczestniczący w Bożej jasności.[7]

Stworzył Bóg człowieka z natury bezgrzesznym, lecz przy tym wolnym. Bezgrzesznym nie w tym znaczeniu, że nie był w stanie zgrzeszyć, gdyż tylko Bóg zgrzeszyć nie może, ale w tym [sensie], że nie w jego naturze leżała możność zgrzeszenia, tylko w jego wolnej woli. Innymi słowy: miał zupełną wolność albo pozostać w dobrym oraz w nim wzrastać przy pomocy łaski Bożej, albo od dobra się odwrócić, a obrać zło — za dopuszczeniem Boga, szanującego jego wolność wyboru. Nie jest bowiem wcale cnotą to, co dzieje się z przymusu.[8]

Dusza jest substancją żywą, prostą i bezcielesną, w swojej naturze dla oczu ciała niedostępną. Jest nieśmiertelna, obdarzona rozumem i zdolnością myślenia. Nie ma kształtu. Posługuje się ciałem wyposażonym w organy i udziela mu życia, powodując jego wzrost, odczuwanie i rodzenie. Nie różni się od umysłu[9], który jest tylko jej „najczystszą częś-

dusze ludzkie mają naturę anielską i stworzone zostały razem z aniołami przed stworzeniem świata widzialnego, a dopiero później zostały zamknięte w ciałach.

[6] Por. Rdz 3, 5: „Będziecie jako bogowie" (według Septuaginty).

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 11; PG 36, 324 A.

[8] Por. pseudo-Atanazy. *De inoboedientia c. Apollinarem.*

[9] Jak utrzymywali platonicy, rozróżniając umysł *(nous)* i duszę *(psyche)* jako dwie substancje niezależne.

cią"[10] (bo czym oko jest w ciele, tym umysł w duszy). Ma wolność woli, zdolność chcenia i działania i zdolność do zmiany decyzji (ponieważ jest stworzona). To wszystko ⟨925⟩ ma w swej naturze dzięki łasce Stwórcy, dzięki której ma też istnienie, i to z natury takie właśnie istnienie.[11]

Ilorako pojmujemy bezcielesność[12]

Gdy mówimy o bytach bezcielesnych, niewidzialnych i nie posiadających kształtu, rozumiemy to w dwojaki sposób. Albo te przymioty związane będą z samą istotą bytu, albo też pochodzą z daru Stwórcy, i [po drugie] występować mogą w całej pełni, albo tylko w zestawieniu z ciężkością materii. Bogu więc przypisujemy bezcielesność [istotną i] w całej pełni, aniołom zaś, złym duchom i duszom — bezcielesność darowaną i względną: w zestawieniu z ciężkością materii.

Ciało jest trójwymierne, czyli posiada długość, szerokość i głębokość albo grubość. Wszelkie ciało składa się z czterech pierwiastków, a ciała istot żywych — z czterech elementów płynnych.

Należy wiedzieć, że owe cztery pierwiastki, to: ziemia — sucha i zimna; woda — zimna i wilgotna; powietrze — wilgotne i ciepłe; wreszcie ogień — gorący i suchy.[13] I podobnie cztery składniki płynne mają cechy analogiczne do cech czterech pierwiastków: czarna żółć odpowiada ziemi, gdyż jest sucha i zimna; flegma odpowiada wodzie jako zimna i wilgotna; krew — powietrzu, bo jest wilgotna i ciepła; wreszcie żółta żółć odpowiada ogniowi, gdyż jest podobnie gorąca i sucha.

Zauważmy, że pierwiastki wchodzą w skład owoców, z owoców zaś bierzemy składniki płynne, te z kolei wchodzą w skład ciał ożywionych, które znów rozkładają się na owe

---

[10] Por. Maksym, *De anima;* PG 91, 362.
[11] Czyli: nawet naturalne swoje przymioty ma dusza — jak i wszelka natura — z daru Stwórcy.
[12] Glosa na marginesie kodeksu.
[13] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka,* r. 5; PG 40, 613.

wszystkie elementy. Wszystko bowiem, co jest złożone, rozkłada się na swoje składniki.

[Nota marginesowa:] Człowiek ma coś wspólnego z bytami nieożywionymi, ze zwierzętami i z naturą duchową.

Trzeba wiedzieć, że człowiek ma udział w bycie, jak i przedmioty nieożywione, i udział w życiu, jakie mają zwierzęta, wreszcie udział w zdolności myślenia, właściwej czystym duchom. Z przedmiotami łączy go ciało i jego złożenie z czterech pierwiastków, z roślinami — prócz tego, co wyżej — zdolność do odżywiania się, wzrostu i rozmnażania się, czyli rodzenia: ze zwierzętami — także to wszystko, a ponadto pragnienie, objawiające się w gniewie lub pożądaniu, następnie czucie i ruch dowolny.

Pięć jest zmysłów ciała: wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk.

Do ruchów dowolnych (928) należy przenoszenie się z miejsca na miejsce, poruszanie całym ciałem, wydawanie głosu, oddychanie. Wszystko to bowiem możemy czynić albo nie czynić.[14]

Przez swój rozum łączy się człowiek z istotami bezcielesnymi i duchowymi, ponieważ rozumuje, myśli, wydaje sąd o wszystkim, dąży do cnót i ceni pobożność, która jest koroną wszystkich cnót. Dlatego też jest człowiek w miniaturze całym światem.

Trzeba wiedzieć, że właściwością tylko ciała jest podział, płynność i podleganie zmianom. Zmiany zachodzą w stanie ciała, na przykład gdy się ciało ogrzewa lub oziębia i podobnie. Płynność wiąże się z wydalaniem — bo organizm wydala substancje stałe i płynne oraz powietrze, co wymaga potem uzupełnienia. Stąd to naturalnymi doznaniami są głód i pragnienie. Wreszcie podział zaznacza się w kombinacji składników płynnych i w wyodrębnieniu formy i materii.[15]

Właściwościami duszy są: pobożność i myślenie. Wspólne natomiast duszy i ciału są cnoty, chociaż i one mają raczej związek z duszą, której służy ciało.

Trzeba wiedzieć, że część rozumna [duszy] panuje z natu-

---

[14] Por. Nemezjusz, O *naturze człowieka* r. 27; PG 40, 705.

[15] Dwa pojęcia z filozofii arystotelesowskiej.

ry nad częścią nierozumną. Dzielą się bowiem władze duszy na rozumne i nierozumne (zwierzęce). Nierozumne znów są dwojakie: jedne nie podlegają rozumowi, czyli nie są mu posłuszne, inne idą za rozumem i są mu uległe. Nie podlega rozumowi sfera witalna, zwana też sferą tętna (obiegu krwi), jak również sfera rozrodcza i sfera wegetatywna, inaczej sfera odżywiania się, do której należy także wzrost i kształtowanie się ciała. W tej całej dziedzinie w ruch wprowadza nie rozum, lecz sama natura.

Władze duszy podległe i posłuszne rozumowi dzielą się na gniew i pożądanie.

Powszechnie mówi się o nierozumnej części duszy jako o siedzibie namiętności i pożądliwości.

Należy zaznaczyć, że do władz podległych rozumowi zaliczamy także ruch dowolny.

Do dziedziny nie kierowanej rozumem[16] należy więc system *odżywiania się, rozmnażania i tętno.*[17] Sfera wegetatywna obejmuje wzrost, odżywianie się i rozmnażanie, a witalna — obieg krwi.

Cztery są funkcje systemu odżywczego: pobieranie pokarmu; zatrzymywanie go, by natychmiast się nie wydalił; przemiana pokarmu w ⟨929⟩ składniki płynne; wydalanie pozostałości.

Trzeba wiedzieć, że u tworów żywych rozróżniamy funkcje (władze) psychiczne, wegetatywne (roślinne) i witalne (zwierzęce). Psychiczne są dowolne, jak ruch dowolny i spostrzeganie zmysłowe (czucie). Ruch dowolny obejmuje zdolność do zmiany miejsca, do poruszania całym ciałem, do wydawania głosu i oddychania, gdyż od nas zależy czynić to albo tego nie czynić. Nie zależą od woli funkcje wegetatywne i witalne. Wegetatywne to: przyswajanie pokarmu, wzrost, zdolność rodzenia. Są one czynne, czy tego chcemy, czy nie chcemy.[18]

Należy pamiętać, że jedne rzeczy są dobre, inne zaś złe. Dobro oczekiwane budzi pożądanie, a dobro obecne sprawia przyjemność. I podobnie zło spodziewane wywołuje obawę,

---

[16] Ten fragment i dwa akapity następne znajdują się w rękopisach na końcu rozdziału XVI (o gniewie), lecz zdaniem wydawcy *Patrologii* Migne'a tamto miejsce nie jest dla nich odpowiednie. Jest to luźny wyciąg z Nemezjusza, r. 22 i 27.

[17] Obieg krwi. Dziś powiedzielibyśmy: układ krążenia.

[18] Dotąd ów wtręt z Nemezjusza, r. 27; PG 40, 703.

a zło obecne powoduje smutek. Należy zauważyć, że mówiąc o dobru, rozumiemy zarówno dobro rzeczywiste, jak i pozorne. Podobnie także zło.

Rozdział XIII

ROZKOSZE

Rozróżniamy rozkosze duchowe (*psychikai*) i cielesne (*somatikai*). Duchowe przeżywa sama tylko dusza, jak na przykład rozkosze w zdobywaniu wiedzy albo w kontemplacji. Cielesnych doznajemy na zasadzie połączenia duszy z ciałem (i dlatego noszą nazwę cielesnych), jak rozkosz związana z jedzeniem albo z pożyciem płciowym i podobne. Nie wskaże chyba nikt takich rozkoszy, których by doznawało samo tylko ciało.[1]

Następnie bywają rozkosze prawdziwe, bywają też pozorne. Pierwszych doznaje sam umysł w dziedzinie wiedzy i kontemplacji, drugie, przeżywane przy udziale ciała, zachodzą w doznaniach zmysłowych.

[Rozkosze] z udziałem ciała mogą być naturalne i zarazem konieczne, gdyż bez nich nie można by żyć — jak jedzenie, kiedy zaspokaja głód[2], jak niezbędna odzież. Mogą być też naturalne, ⟨932⟩ ale niekonieczne — jak na przykład zgodne z naturą i uprawnione stosunki małżeńskie. Są one naturalne, gdyż zmierzają do zachowania całego gatunku [lecz nie są konieczne], bo można spędzić życie bez nich, w dziewictwie. Wreszcie bywają [rozkosze, które nie są] ani konieczne, ani naturalne — jak pijaństwo, rozpusta, obżarstwo. Nie są one potrzebne ani do podtrzymania naszego życia, ani do zachowania gatunku. Przeciwnie, bardziej szkodzą [obu tym celom].

Kto zatem żyje według Boga, powinien używać tylko rozkoszy koniecznych i naturalnych, a drugie miejsce dawać naturalnym niekoniecznym, jeśli nastręczą się w odpowiednim czasie, sytuacji i mierze. Zupełnie zaś powinien sobie odmówić pozostałych.

---

[1] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 18; Chryzostom, *Hom. 74 in Joannem.*

[2] Dosłownie: kiedy uzupełnia to, czego zabrakło.

Za godziwe można uważać te rozkosze, które nie pociągają za sobą smutku, nie powodują wyrzutów sumienia, nie przynoszą nikomu szkody, nie przekraczają granic umiaru, nie odwodzą nas zbytnio od pełnienia ważnych zajęć i nie ujarzmiają nas w niewolę.

Rozdział XIV
SMUTEK

Smutek ma cztery postacie: ból, zmartwienie, zawiść, współczucie. Ból jest smutkiem, który odbiera mowę. Zmartwienie — to smutek, który przygniata ciężkością. Zawiść jest smutkiem z powodu czyjegoś szczęścia, a współczucie — smutkiem z powodu czyjegoś nieszczęścia.

Rozdział XV
LĘK

Rozróżnia się sześć rodzajów lęku.[1] Są to: wahanie, zawstydzenie, wstyd, przerażenie, osłupienie, niepokój.

Wahanie — to lęk przed podjęciem działania. Zawstydzenie jest lękiem wobec oczekiwanej nagany. (Uczucie to zatem jest ze wszechmiar chwalebne.) Wstyd jest rodzajem lęku po dokonaniu czynu hańbiącego. (Także to doznanie nie jest pozbawione widoków na poprawę.) Przerażenie — to lęk, który powstaje w wyniku nagłego wyobrażenia, a osłupienie — w wyniku wyobrażenia niezwykłego. Niepokój — to lęk przed zaskoczeniem lub niepowodzeniem, bo gdy się obawiamy, że nam się coś nie uda, doznajemy niepokoju.

Rozdział XVI
GNIEW

Gniew jest wzburzeniem krwi wokół serca na skutek parowania lub zmącenia się żółci.[1] Stąd to synonimem gniewu

---

[1] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 20; PG 40, 688.
[1] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 21; PG 40, 692.

[w języku greckim] jest *chole* i *cholos* [żółć]. Czasem wiąże się gniew z żądzą zemsty. Gdy bowiem doznaliśmy krzywdy ⟨933⟩ (lub tak się nam wydaje), popadamy w smutek, wówczas budzi się w nas uczucie zmieszane z pożądania i gniewu. Są trzy postacie gniewu: oburzenie (zwane też *chole* i *cholos)*, zawziętość i mściwość. Gdy gniew się budzi i wzbiera, jest to oburzenie, czyli *chole* i *cholos*. Zawziętość zaś, to oburzenie trwałe, czyli pamiętliwość. Nazywa się tak dlatego, że trwa i tkwi w pamięci.[2] Mściwość lub żądza zemsty, to oburzenie, wypatrujące sposobności do wzięcia odwetu. Nazywa się κότος od κεῖσθαι [leżeć na czatach, wypatrywać].

Gniew jest niejako przyboczną strażą rozumu i mścicielem pożądania. Ilekroć bowiem doznajemy z czyjejś strony przeszkody w naszym dążeniu, unosimy się gniewem na tę krzywdę — o ile oczywiście rozum uzna, że warto się za to gniewać w imię zachowania przysługującej nam pozycji.

Rozdział XVII

WYOBRAŹNIA

Wyobraźnia jest władzą nierozumnej [części duszy] [1], opierającą się w swoim działaniu na pięciu zmysłach. Dlatego należy do sfery poznania zmysłowego.

Wyobrażalne jest to, co podpada pod działanie wyobraźni, a poznawalne w sposób zmysłowy jest to, co podpada pod zmysły, podobnie jak wzrok jest samą władzą widzenia, a to, co się widzi, jest jej przedmiotem, na przykład kamień czy coś podobnego.

Wyobrażenie natomiast jest doznaniem, jakie zachodzi w zmysłowej części duszy pod wpływem przedmiotu wyobrażalnego. A urojenie — to doznanie czcze i bezprzedmiotowe, które powstaje w tychże nierozumnych częściach duszy.

Organ wyobraźni mieści się w przedniej bruździe mózgowej.[2]

---

[2] Zawziętość, pamiętliwość — μνησικακία; pamięć — μνήμη.

[1] Rzeczowo: władzą psychiczną niższą od rozumu.

[2] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 6; PG 40, 633.

Rozdział XVIII

POZNANIE ZMYSŁOWE

Poznanie zmysłowe[1] jest uzdolnieniem duszy do spostrzegania, czyli rozpoznawania przedmiotów materialnych. Jego instrumentami są organy, czyli narządy, za pomocą których spostrzegamy, a przedmiotem — to, co podpada pod zmysły. Uzdolniona do poznania zmysłowego jest istota żywa obdarzona czuciem. Odróżniamy pięć rodzajów tego poznania i tyleż zmysłów.

Pierwszy zmysł to wzrok. Narządy jego i organy — to nerwy odmózgowe i oczy. Patrząc, spostrzegamy najpierw barwę, a poprzez barwę rozpoznajemy sam przedmiot, który ją nosi, jego ⟨936⟩ rozmiary, kształt, położenie, odległość i liczbę[2], a także to, czy jest w ruchu, czy pozostaje w spoczynku, czy jest chropowaty czy gładki, równy czy nierówny, kanciasty czy wygładzony, wreszcie — czy należy do ciał stałych, jak ziemia, czy do płynów, jak woda.

Drugim zmysłem jest słuch, który postrzega głosy i dźwięki, rozróżniając ich wysokość lub niskość, delikatność lub natężenie. Organem słuchu są subtelne nerwy mózgowe oraz misterna budowa uszu. (Tylko człowiek i małpa nie poruszają uszami.)

Trzeci zmysł — to powonienie. Działa ono w ten sposób, że poprzez nozdrza dochodzą zapachy aż do mózgu, gdzie zatrzymują się na krawędziach jego bruzd przednich. Zmysł ten postrzega i odróżnia zapachy. Najogólniej dzielą się zapachy na miłe i niemiłe, a w pośrodku tych dwu rodzajów są te, które nie są ani miłe, ani niemiłe. Zapach przyjemny powstaje z dokładnego wygotowania składników płynnych, zawartych w ciałach stałych. Jeśli miernie się je wygotuje, mierny też osiąga się wynik, a jeśli mało lub wcale — powstaje zapach nieprzyjemny.

Zmysłem czwartym jest smak, dzięki któremu postrzegamy i rozpoznajemy smak składników płynnych. Organem jego jest język, szczególnie w swej górnej powierzchni, oraz podniebienie, zwane też „małym niebem" [3]. Rozścielone w nich

---

[1] Po grecku: αἴσθησις, może też oznaczać „czucie".
[2] Nemezjusz, O *naturze człowieka*, r. 71.
[3] W oryginale: οὐρανίσκος.

nerwy, idące od mózgu, donoszą do centrum świadomości[4] o powstałym postrzeżeniu, czyli odczuciu.[5]

Tak zwane smakowe jakości zawarte w składnikach płynnych są następujące: słodycz, cierpkość, kwaśność, gorzkość, ostrość, smak przykry, słoność, tłustość, smak mdły. Tyle ich bowiem rozróżnia zmysł smaku. Woda jest pozbawiona wymienionych jakości, ponieważ nie ma żadnej z nich. (Co do goryczy — jest ona cierpkością w wyższym stopniu natężenia.)

Piątym zmysłem jest dotyk, wspólny wszystkim w ogóle istotom żywym.[6] Zawdzięcza on swoje doznania nerwom, rozchodzącym się z mózgu po całym ciele. Dlatego to zarówno całe ciało, jak i poszczególne jego narządy zmysłowe mają wrażliwość dotykową.

Dotyk odbiera wrażenia: ciepła i zimna, miękkości i twardości, oporu, sztywności, ciężaru i lekkości i on to jedynie owe jakości rozpoznaje. Natomiast wspólne mu jest ze wzrokiem rozpoznawanie chropowatości i gładkości, suchości i wilgotności, grubości i cienkości, położenia w górze lub na dole, umiejscowienia i wielkości — jeśli wielkość jest tego ⟨937⟩ rodzaju, że można ją jednym dotknięciem objąć — i nadto gęstości i rozrzedzenia, czy też zwiewności oraz okrągłości — jeśli rzecz jest mała — i innych podobnie kształtów. Nawet bliskość jakiegoś przedmiotu dotyk odczuwa, lecz przy współudziale pamięci i myśli. Tak samo stwierdza liczbę przedmiotów do dwóch lub trzech, jeśli są małe i można je łatwo objąć. To jednak postrzega bardziej wzrok niż dotyk.[7]

Co do innych zmysłów należy zauważyć, że każdy z nich ma od Stwórcy po dwa organy, tak by z ustaniem działania jednego — drugi pełnił zadanie. Po dwoje więc mamy oczu, dwoje uszu, podwójne nozdrza, dwa nawet były języki, lecz u jednych stworzeń przybrały kształt rozwidlony, np. u węży, u innych, jak u człowieka, uległy złączeniu. Ale dotyk rozmieścił Stwórca po całym ciele — za wyjątkiem kości, nerwów, paznokci i rogów, włosów, ścięgien i jeszcze niektórych podobnych części.

---

[4] W oryginale: τῷ ἡγεμονικῷ.
[5] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 9; PG 40, 656.
[6] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 8; PG 40, 652.
[7] Wiele zdań dosłownie z Nemezjusza, r. 8; PG 40, 649—656.

Trzeba wiedzieć, że wzrok odbiera wrażenia wzdłuż linii prostych, słuch zaś i powonienie zarówno po linii prostej, jak z różnych kierunków, a dotyk i smak — ani wzdłuż linii prostej, ani zewsząd, lecz tylko przy bezpośrednim zetknięciu się z właściwym przedmiotem.

Rozdział XIX

WŁADZA MYŚLENIA

W zakresie władzy myślenia znajdują się sądy, przyzwolenia, zamiar działania lub rozmysł co do działania, jak i wycofanie się z działania.

W sposób zaś najbardziej właściwy należy do niej poznawanie przedmiotów intelektualnych i moralnych, wiedza, zasady sztuk, namysł i wybór.[1] Nawet w marzeniach sennych odkrywa ona przed nami przyszłość, a pitagorejczycy uważają władzę myślenia za jedyne prawdziwe prorokowanie, idąc tu śladem Hebrajczyków.

Organem władzy myślenia jest i tym razem mózg, mianowicie środkowa jego bruzda oraz znajdujący się w niej pierwiastek ożywiający.[2]

Rozdział XX

WŁADZA ZAPAMIĘTYWANIA

Władza zapamiętywania jest podstawą i zbiornikiem zasobów pamięci i wspomnień. Pamięć bowiem — to wyobrażenie, wrażone trwale przez jakieś postrzeżenie zmysłowe albo myśl, jeśli powstają z pewną siłą — albo raczej przechowanie takiego postrzeżenia lub myśli. Dusza bowiem ujmuje, czyli spostrzega, przedmioty zmysłowe za pomocą narządów zmysłów i w ten sposób powstaje wyobrażenie. Intelektualne zaś treści ujmuje ona za pomocą ⟨940⟩ umysłu i w ten spo-

---

[1] Por. Nemezjusz, O *naturze człowieka*, r. 12; PG 40, 660.

[2] W oryginale: τὸ ψυχικὸν πνεῦμα. Cały rozdział dosłownie z Nemezjusza, r. 12; PG 40, 660.

sób powstaje pojęcie. Ilekroć więc przechowuje obrazy wrażeń lub pojęć, mówimy, że je ma w pamięci.

Godne jest uwagi, że pojęć umysłowych nie możemy sobie przyswoić inaczej, jak tylko albo przez uczenie się, albo dzięki wrodzonej inteligencji, nie zaś drogą samych postrzeżeń zmysłowych. To bowiem, co uchwytne dla zmysłów, wraża się w pamięć samo, ale pojęć intelektualnych pamiętamy tylko tyle, ile ich się nauczymy. Nie posiadamy żadnej pamięci ich istoty.[1]

Przypominanie sobie czegoś — to konsekwentnie tylko odzyskiwanie pamięci o tym, utraconej na skutek zapomnienia. A znów zapomnienie — to ustanie pamiętania.

Zatem [proces jest taki:] wyobraźnia ujmuje ze zmysłowych postrzeżeń [obrazy] przedmiotów materialnych i przekazuje je władzy tworzącej pojęcia, czyli władzy poznania umysłowego — co oznacza to samo — ta zaś je przyswaja sobie i rozsądza[2], i z kolei przekazuje władzy zapamiętywania.

Organem (siedzibą) tej władzy jest tylny płat mózgowy, zwany też móżdżkiem, oraz znajdujący się w nim pierwiastek ożywiający.[3]

Rozdział XXI

SŁOWO WEWNĘTRZNE I SŁOWO WYPOWIADANE[1]

W działaniu rozumnej władzy duszy rozróżniamy słowo wewnętrzne i słowo ujawnione na zewnątrz. Słowo wewnętrzne jest psychicznym procesem[2], dominującym we władzy

---

[1] Przeciwnie uczył platonizm. Zakładając istnienie umysłów ludzkich pierwotnie w krainie tzw. idei, czyli samych istot rzeczy, uważał, że wszelka nauka — po złączeniu się umysłu z ciałem — jest tylko przypominaniem sobie owych idei istot rzeczy.

[2] Oczyszczając z osłon materialno-zmysłowych, a wybierając samo pojęcie — *dopowie scholastyka tomistyczna.*

[3] Wszystko niemal dosłownie z Nemezjusza, *O naturze człowieka*, r. 13; PG 40, 661.

[1] Λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικός. Słynne rozróżnienie w scholastyce greckiej (a następnie łacińskiej), mające wielorakie zastosowanie, m.in. w teologii Trójcy Świętej; *Logos* tu jako słowo i mowa, myśl i rozumowanie.

[2] Dosłownie: ruchem duszy.

rozumowania [3] i nie ujawnianym na zewnątrz za pośrednictwem głosu. Stąd to bywa, że w milczeniu rozprawiamy o czymś długo w swoim wnętrzu (a także w snach myślą rozmawiamy). Jest to główna przyczyna, która stanowi o tym, że jesteśmy istotami rozumnymi (*logikoi*). [4] Dlatego nawet niemi od urodzenia i ci, którzy na skutek choroby albo kalectwa utracili mowę, są w nie mniejszym stopniu „logikoi", czyli zdolni do tej mowy wewnętrznej.

Słowo wypowiadane natomiast znajduje ujście w mowie wyrażanej głosem (w różnych narzeczach), czyli jest to słowo, które wydajemy z siebie za pomocą języka i warg, skąd też bierze swoją nazwę (*logos proforikos*). Jest ono wykładnikiem myśli. [5] Z tego znów względu jesteśmy istotami mówiącymi. [6]

Rozdział XXII

DOZNANIE [BIERNE] I DZIAŁANIE

Termin „doznanie" [1] wyraża dwa odmienne pojęcia. Oznaczamy nim bowiem i cierpienia fizyczne, jak choroby, rany, ale także wzruszenia psychiczne, jak pożądanie, gniew. Ogólnie i zasadniczo doznaniem jest ów stan istoty żywej, któremu towarzyszy rozkosz albo ból. Bo ból tylko towarzyszy doznaniu, samo zaś doznanie nie jest bólem. Dlatego przedmioty pozbawione czucia nie doświadczają bólu, choć podlegają doznaniom. Nie samo więc doznanie jest już bólem, lecz odczucie doznania. I musi to być doznanie znaczne, czyli dość silne, by mogło być odczute.

Doznania psychiczne taką mają definicję: doznanie jest ⟨941⟩ to poruszenie odczuwalne zachodzące we władzy pożądawczej na skutek wyobrażenia dobra lub zła. Albo też ina-

---

[3] W oryginale: ἐν τῷ διαλογιστικῷ.

[4] Czyli zdolnymi do tej mowy wewnętrznej — myślenia.

[5] Dosłownie i pięknie: zwiastunem myśli — ἄγγελος νοήματος.

[6] W oryginale: λαλητικοὶ λεγόμεθα. Niemal wszystko dosłownie z Nemezjusza, *O naturze człowieka*, r. 14; PG 40, 668.

[1] Po grecku: πάθος od πάσχειν — „cierpienie" od: „odczuwać", „cierpieć".

czej: jest to nieracjonalna reakcja duszy, wywołana w niej domniemaniem dobra lub zła. Przy czym domniemane dobro budzi pożądanie, a domniemane zło — gniew.

Doznanie zaś wzięte jako rodzaj i pojęcie ogólne określamy tak: doznanie jest to ruch w czymś jednym, wywołany przez coś drugiego.

Natomiast działanie[2] — to ruch samoczynny. Samoczynne zaś jest to, co porusza się samo z siebie. Zgodnie z tym także gniew będzie i działaniem władzy reagującej gniewem, i jednocześnie doznaniem, odczuwanym w obu częściach: w duszy i zarazem w całym ciele, wtedy mianowicie, gdy pod wpływem gniewu czuje się ktoś gwałtownie pobudzony do czynów. Wtedy bowiem *„z jednego rodzi się ruch w drugim"*, co właśnie określamy jako doznanie.

Jeszcze z innego względu działanie bywa równocześnie doznaniem. Oto działanie jest ruchem zgodnym z naturą, a doznanie — działaniem wymierzonym przeciw naturze. Konsekwentnie działanie okaże się jednocześnie doznaniem, ilekroć nie idzie po linii natury, i to zarówno w tym wypadku, gdy pochodzi od działającego, jak wówczas gdy płynie z zewnątrz. Tak na przykałd normalne bicie serca jest działaniem, gdyż odpowiada naturze, ale gwałtowne i niemiarowe, jako nienaturalne, będzie doznaniem, a nie działaniem.

Lecz nie każde poruszenie zachodzące we władzy, która odbiera doznania, zasługuje na miano doznania, ale tylko silniejsze i dochodzące do świadomości, a nikłe i nieodczuwalne nie będą od razu doznaniem. Doznanie bowiem musi mieć jakiś większy stopień natężenia. Dlatego w definicji doznania dodano: *poruszenie „odczuwalne"*. Nieznaczne jakieś zakłócenia, wymykające się świadomości, nie stanowią wcale doznania.[3]

Wiadomo, że dusza nasza ma władze dwojakiego rodzaju: poznawcze i witalne. Do poznawczych należą: umysł ze zdolnością myślenia i sądzenia, wyobraźnia i poznanie zmysłowe. Do witalnych lub pożądawczych: wola i zdolność wyboru. Żeby jednak jaśniej to przedstawić, pomówimy dokładniej o obydwu tych rodzajach, a najpierw o poznawczym.

O wyobraźni i poznaniu zmysłowym mówiliśmy już dosta-

---

[2] Ἐνέργεια od ἐνεργεῖν — „czynić", „działać", „sprawiać".

[3] Dotąd dosłownie prawie wszystko z Nemezjusza, r. 16 (PG 40, 673—676).

tecznie wyżej.[4] Pamiętamy, że z postrzeżenia zmysłowego powstaje w duszy doznanie, zwane wyobrażeniem. Następnie z wyobrażenia tworzy się idea.[5] Teraz rozum osądza, czy idea odpowiada rzeczywistości, czy nie, i o tym rozstrzyga. Dlatego to mówimy o rozsądku — od owego rozsądzania i rozpoznawania. To zaś, co on osądzi i uzna za prawdziwe, jest już rozumieniem (*nous*).[6]

Albo ujmując rzecz od innej strony, należy zauważyć, że pierwszym aktem ⟨944⟩ umysłu jest myśl, a to, co ona ujmuje, jest ideą, która znów, jeśli dłużej trwa i ukształtowuje duszę na podobieństwo poznanego przedmiotu, nosi nazwę zastanowienia (*enthymesis*).[7] A gdy umysł jeszcze dalej skupia się na tym samym przedmiocie poznania w połączeniu z refleksją i zaznajamianiem duszy z poznaną treścią — nazywamy to pełnym zrozumieniem (*phronesis*). To zrozumienie następnie rozwiją się i tak powstaje rozumowanie (*dialogismos*), zwane też mową wewnętrzną. Definiuje się ją jako „najpełniejszą funkcję poznawczej władzy duszy, niewyjawianą słowami", i twierdzi się, że dopiero z niej powstaje mowa wypowiadana językiem.

Tyle o władzach poznawczych duszy. Teraz pomówimy o władzach witalnych, czyli pożądawczych.

Trzeba wiedzieć, że dusza ma wrodzoną władzę pożądania, której przedmiotem jest wszystko, co sprzyja naturze, i która stoi na straży tego, co z naturą wiąże się w sposób istotny. Nazywa się ona wolą (*thelesis*).

Istota bowiem [ludzka] pożąda trwania w bycie i życiu oraz działania zgodnego z naturą rozumną i zmysłową, ponieważ dąży do przysługującej sobie naturalnej pełni istnienia. Stąd to tak definiują naturalny akt woli (*telema*): Akt woli[8] jest to rozumne i witalne dążenie (*oreksis*) zawisłe od samej natury.

Wola zatem jest naturalną władzą pożądawczą, jednocześnie witalną i racjonalną, która za przedmiot ma wszystko, co

---

[4] Por. r. XVII i XVIII.

[5] Obraz rzeczy.

[6] Por. Maksym, *Epist. 1 ad Marinum;* PG 91, 9.

[7] Może raczej jest to ogląd poznanej treści, upodobniającej duszę — intencjonalnie — do poznanego przedmiotu (tomistyczna *idea expressa*?).

[8] Por. Maksym, *Ad Marinum; Ad incertum;* PG 91.

należy do natury. Ale u zwierząt podobna władza nie nazywa się wolą, ponieważ nie jest rozumna.

Przejawem tej naturalnej woli jest chcenie (*boulesis*), czyli naturalne i racjonalne pożądanie konkretnego przedmiotu; bo i pożądać czegoś w sposób racjonalny może dusza ludzka ze swej natury. Kiedy więc naturalnie zwraca się to rozumne pożądanie do jakiegoś przedmiotu, nazywamy to chceniem. Chcenie bowiem jest pożądaniem i pragnieniem czegoś rozumnego.

Bywa jednak, że chcemy zarówno tego, co leży w naszej mocy, jak i tego, co nie jest nam dostępne, czyli chcieć można rzeczy osiągalnych i nieosiągalnych.[9]

Kiedy chcemy ulec namiętności lub, przeciwnie, opanować się, albo też na przykład iść spać czy też czynić coś podobnego — leży to w naszej mocy i jest osiągalne. Ale (945) chcieć zostać królem — to już nie w naszej mocy, a ten, kto by przypadkiem chciał nigdy nie umrzeć, chciałby rzeczy niemożliwej.

Chcenie ma za przedmiot cel, a nie środki wiodące do celu. Cel więc jest tym, czego chcemy, przypuśćmy zdobycia korony, odzyskania zdrowia. A środki do celu są tym, nad czym się zastanawiamy, a więc w tym wypadku: w jaki sposób odzyskać zdrowie albo zdobyć władzę królewską.[10] Zatem po chceniu następuje badanie i dociekanie, a potem — w wypadku, gdy cel jest osiągalny — zastanawianie się, czyli namysł. „Namysł jest pożądaniem badawczym w sprawach osiągalnych."[11] Rozpatruje on, czy warto się jakiegoś działania podjąć, czy też nie. Następnie osądza, co będzie lepsze, i to nazywamy osądem. Potem lgnie z upodobaniem do tego, co uznał za lepsze, i tak rodzi się postanowienie. Jeśliby zaś osądowi nie towarzyszyło owo upodobanie i przylgnięcie do przedmiotu osądu, postanowienie nie zostanie powzięte. Z podejmowaniem postanowienia wiąże się dokonywanie wyboru i wybór. Bo wybór to opowiedzenie się i wybranie z dwóch rzeczy — jednej. Wtedy przychodzi już decyzja działania i samo działanie, a w końcu korzystanie z osiągniętego

---

[9] Nie zawsze więc w praktyce chcenie jest zgodne z rozumem.

[10] Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone; Epist. 1 ad Marinum;* PG 91.

[11] Definicja za Maksymem, dz. cyt.

celu (*chresis*, po łacinie: *usus*), po czym — ustaje pożądanie.[12]

U zwierząt razem z pożądaniem występuje przejście do działania (*horme*), gdyż u nich pożądanie nie podlega kontroli rozumu, lecz włada nimi jako siła natury. Dlatego nie ma tam mowy o istnieniu woli lub chcenia [we właściwym znaczeniu]. Wola bowiem jest pożądaniem naturalnym, zależnym od rozumu i wolnym. Toteż u ludzi jako istot rozumnych naturalne pożądanie raczej podlega władaniu, niż włada. Pozostaje zaś wolne i zależne od rozumu wobec ścisłego powiązania władz poznawczych z witalnymi (pożądawczymi). Stąd człowiek jest wolny i w samym pożądaniu, i w chceniu, w badaniu, namyśle i osądzie, w wyborze wreszcie decyzji działania i w samym działaniu — ilekroć wchodzi w grę dobro natury.

Co do Boga, to niewątpliwie ma On wolę, jednak niepodobna Mu przypisywać dokonywania wyboru. U Boga nie może mieć miejsca namysł, bo namysł zakłada jakąś niewiedzę. Nie namyślamy się przecież nad tym, co już wiemy. Ponadto jeśli namysł wiąże się z niewiedzą, konsekwentnie wiąże się z niewiedzą również dokonywanie wyboru.[13] Bóg zaś wie wszystko prostą wiedzą, nie potrzebuje więc żadnego namysłu.[14]

⟨948⟩ Również duszy Pana nie przypisujemy namysłu i wyboru, ponieważ nie było w niej niewiedzy. Choć bowiem ze swej natury nie miała ona wiedzy o przyszłości, to jednak na skutek hipostatycznego zjednoczenia z Bogiem-Słowem posiadła wszelką wiedzę, i to nie jako dar, lecz w następstwie owej unii hipostatycznej, jak zaznaczyliśmy. A ten sam był i Bogiem, i człowiekiem. Zatem wola Jego nie potrzebowała namysłu.[15] Była przy tym naturalna i prosta, jak wola każdej osoby ludzkiej, tylko że święta dusza Pana nie miała

---

[12] Por. Maksym, dz. cyt.

[13] Por. Maksym, dz. cyt.

[14] W niektórych kodeksach zdanie to brzmi inaczej: „Ponieważ Bóg wszystko wie, więc Jego wola wyraża się w prostym chceniu". W każdym razie nie wynika stąd, że akt stwórczy Boskiej woli nie miał cech rozwagi (i wolności zatem), jak się wydało niektórym filozofom pogańskim. Poprzedziła go przecież najpełniejsza Boska wiedza. Por. Bazyli, *Hom. 1 in Hexaemeron.*

[15] Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone; Epist. 1 ad Marinum* 2.

w swoim chceniu ani dążeń przeciwnych Jego Boskiej woli, ani też od niej różnych. Bo różnica woli idzie za różnicą osób. Wyjątek stanowi prześwięte, proste, niezłożone i niepodzielne Bóstwo[16], gdzie wobec całkowitej nierozdzielności Osób także wola pozostaje jednolita. Ponieważ jedna tylko jest natura, jedna również wola jest z nią związana, a ponieważ Osoby są nierozłączne, jedno jest więc chcenie i jedno działanie wszystkich trzech Osób.

U ludzi, ponieważ każdy ma jedną naturę, ma też jedną naturalną wolę, a ponieważ różne osoby ludzkie są odrębne między sobą — bo oddzielone od siebie miejscem, niekiedy skłonnościami i pod wieloma jeszcze innymi względami — różne też są ich pragnienia i upodobania.

Natomiast u Paną naszego Jezusa Chrystusa wobec odrębności natur są także odrębne [dwie] wole, czyli władze chcenia, mianowicie wola Jego natury Boskiej i wola Jego natury ludzkiej. Ale że przy tym jedną tylko jest On osobą, czyli jednym podmiotem chcenia, to również jeden tylko jest przedmiot chcenia, do którego obydwie wole się skłaniają, a jest rzeczą zrozumiałą, że Jego ludzka wola szła za Jego wolą Boską i chciała tylko tego, czego żądała od niej wola Boska.[17]

Należy nadmienić, że wola i chcenie pojęciowo się różnią, podobnie jak przedmiot woli, istota obdarzona wolą i podmiot aktów woli. Wola — to proste pożądanie[18], a chcenie to wola skierowana do określonego przedmiotu.[19] Przedmiotem chcenia jest jakaś rzecz, do której wola się skłania, czyli to, czego chcemy. Wyjaśni to przykład. Przypuśćmy, że chce się nam jeść. Otóż wola jest tylko prostym rozumnym pożądaniem, lecz gdy staje się pożądaniem jedzenia, będzie to już chcenie, a pokarm jest tu przedmiotem chcenia. Obdarzony wolą jest ten, kto ma władzę chcenia, np. człowiek, a chcącym [aktualnie] ten, kto się tą władzą posługuje.[20]

---

[16] Por. niżej, księga III, r. XIV, s. 158.

[17] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone.*

[18] U istot rozumnych, więc pożądanie rozumne — *appetitus rationalis.* Jest to sama władza chcenia, wrodzona dążność do dobra.

[19] Czyli akt woli.

[20] W języku greckim powyższe rozróżnienia uściślają znaczenie pojęciowe terminów zbliżonych, jak *thelesis* (wola), *boulesis* (chcenie, akt woli), *theleton* (to, czego chcemy), *theletikon* (ten, kto ma władzę chcenia), wreszcie *thelon* (ten, kto chce w danej chwili).

Jeszcze warto nadmienić, że wyraz *thelema* oznacza czasem samą ⟨949⟩ wolę, czyli władzę chcenia, i nazywamy ją wtedy wolą naturalną, a kiedy indziej oznacza przedmiot chcenia i wówczas nosi nazwę woli przedmiotowej *(thelema gnomikon).*

Rozdział XXIII

ZDOLNOŚĆ DZIAŁANIA[1]

Trzeba wiedzieć o tym[2], że wszystkie poprzednio omówione władze zarówno poznawcze, jak witalne (pożądawcze), czynne w dziedzinie naturalnej czy stosowane w umiejętnościach, należą do sił działających.[3] Działanie bowiem jest siłą i ruchem każdej istoty. Inaczej: naturalne działanie jest ruchem, wrodzonym każdemu bytowi. Stąd te byty mające taką samą naturę mają też identyczną zdolność działania i, odwrotnie — jeśli różna jest natura bytów, odmienna także będzie ich zdolność działania. A niepodobna znaleźć taki byt, który by pozbawiony był naturalnej zdolności działania.

Wrodzona więc zdolność działania jest siłą tego rodzaju, że pozwala nam poznać samą naturę, z którą jest związana. Jeśli chodzi o duszę rozumną, to działanie jej tak dalece wiąże się z jej naturą, że stanowi najpierwotniejszą i ciągle czynną jej siłę; przejawem jej jest nieprzerwany potok myśli, który w sposób naturalny z duszy wypływa.

Naturalna zdolność działania jest tak istotną dla każdego bytu siłą i ruchem, że nie posiada jej tylko to, co nie istnieje.[4]

Działaniem nazywamy nawet tak proste czynności, jak mówienie, przechadzanie się, jedzenie i picie oraz inne ⟨952⟩ tego rodzaju. Czasem również do działania zalicza się natu-

---

[1] Ἐνέργεια — termin wieloznaczny: „siła działania", „działanie", „czynność", „funkcja".

[2] Nastąpi szereg zdań z *Odegonu* Anastazego Synaickiego i z *Dialogu z Pyrronem* Maksyma Wyznawcy, referujących Grzegorza z Nyssy i Klemensa Aleksandryjskiego.

[3] Ἐνέργειαι.

[4] Por. Grzegorz z Nyssy u Anastazego Synaickiego, *Odegon*, 43.

ralne uczucia, jak głód, pragnienie i podobne.[5] Działaniem *(energeja)* jest także zaktualizowanie możności.[6]

Podwójnie może coś być w możności i w rzeczywistości. Oto małe dziecko znajduje się niewątpliwie w możności zostania kiedyś gramatykiem[7], gdyż może to osiągnąć przez naukę. Lecz znów o gramatyku można powiedzieć, że jest on nim jednocześnie i w możności, i w rzeczywistości. W rzeczywistości, ponieważ już zdobył umiejętność czytania i pisania, a w *możności — gdyż mógłby nauczać tej sztuki innych*, lecz tego nie czyni. Gdy jednak będzie nauczał, powiemy, że znowu stał się gramatykiem w rzeczywistości. Zauważmy, że występuje tu razem stan możności i stan rzeczywistości, i to tak, że najpierw jest rzeczywistość, a po niej możność.[8] Działaniem podstawowym i najpełniejszym naszej natury jest samo życie, ubogacone wolnością, tj. życie istoty rozumnej i mającej zdolność wyboru, co stanowi istotne znamię życia ludzkiego. Nie pojmuję, jak mogą niektórzy odmawiać takiego życia Panu i uważać Go przy tym za Boga, który przyjął naturę ludzką.

Działanie jest ruchem samodzielnym każdej natury. A samodzielne jest to, co w sobie samym ma źródło ruchu.

Rozdział XXIV

CZYNY DOBROWOLNE I NIEDOBROWOLNE

Ponieważ i dobrowolność jest cechą jakiegoś czynu, ale i to, co (953) uchodzi za niedobrowolne, jest cechą czynu, wielu zaś nadto twierdzi, że nie tylko znosimy coś naprawdę wbrew swojej woli, ale i czynimy [wbrew swojej woli] — wiedzieć należy, że czyn [ludzki] jest działaniem rozumnym i że pewne czyny spotykają się z pochwałą, inne zaś z naganą i jedne spełniamy z przyjemnością, inne znów z przykrością i że niektóre są dla nas pożądane, inne natomiast budzą

[5] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*.

[6] Pojęcia metafizyczne w filozofii arystotelesowskiej: możność i rzeczywistość (akt), *potentia et actus*.

[7] A więc zdobycia umiejętności czytania i pisania. Ale gramatyk to także nauczyciel.

[8] Ciekawostka filozoficzna, wzięta z neoplatonika Eliasza (połowa w. VI). Por. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, s. 432.

w nas odrazę, a co do owych pożądanych — jedne z nich są zawsze takie, inne tylko niekiedy, i podobnie ma się rzecz z odrażającymi. Ponadto — jeden rodzaj czynów zasługuje na zrozumienie i wybaczenie, inny — na potępienie i karę.

Otóż, dobrowolne na pewno są te czyny, którym towarzyszy *pochwała albo nagana, a podejmowane są z przyjemnością* i jako pożądane dla tego, kto je spełnia — czy to pożądane zawsze, czy tylko wtedy, gdy je spełnia. Niedobrowolne zaś będą te, które zasługują na zrozumienie i wybaczenie, a spełniane są z przykrością i jako niepożądane dla tego, kto je spełnia, tak że jeśli je spełnia, czyni to nie z własnej chęci, lecz pod przymusem.[1]

O niedobrowolności [czynu, działania] stanowi więc *przymus albo też nieświadomość. Działamy pod przymusem*, ilekroć źródło działania, czyli jego przyczyna, znajduje się poza nami; innymi słowy, ilekroć jesteśmy do działania zmuszeni przez kogoś wbrew naszemu przeświadczeniu, a nie podejmujemy działania z własnej chęci i nie zgadzamy się na współdziałanie, czyli na to, by z chęcią w końcu dokonać czynu, do jakiego się nas zmusza.[2]

Stąd to definiujemy niedobrowolność w ten sposób: niedobrowolne jest to, czego *źródło znajduje się na zewnątrz działającego*, a on wbrew swej woli spełnia czyn, do którego jest zmuszany. Mówiąc „źródło", mamy na myśli przyczynę sprawczą działania.

Niedobrowolność zaś na skutek nieświadomości zachodzi wtedy, gdy nieświadomość nie jest zawiniona, lecz tylko przypadkowa. Bo jeśli ktoś np. po pijanemu popełnił zabójstwo, zabił wprawdzie bez świadomości rzeczy, lecz nie bez winy[3], gdyż on sam spowodował ów stan nieświadomości przez to, że się upił. Jeżeli natomiast ktoś inny, ćwicząc się w strzelaniu na ustalonym miejscu (gdzie zwykł to czynić), zabije przechodzącego [przypadkiem] własnego ojca, czyn jego uchodzi za niedobrowolny z powodu niewiedzy.

A jak niedobrowolność bywa dwojaka: z powodu przymusu i z powodu nieświadomości, tak odwrotność w obu tych względach jest warunkiem dobrowolności. Bo dobrowolne *może być tylko to, co nie pochodzi z przymusu ani z nieświa-*

[1] Dotąd prawie dosłownie z Nemezjusza, *O naturze człowieka*, r. 29; PG 40, 717 ns.

[2] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 30; PG 40, 720.

[3] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 31; PG 40, 725.

domości.[4] Czyn więc dobrowolny jest wtedy, gdy jego źródło, czyli przyczyna, znajduje się w samym działającym, i to świadomym wszystkich szczegółowych warunków, dzięki którym i wśród których swój czyn spełnia. Do tych warunków, zwanych przez retorów „okolicznościami", należą m. in. następujące: „kto" — rozumie się: działa; „kogo" — działanie dotyczy; „co" — czyli sam czyn, np. zabójstwo; „czym" — za pomocą czego; „gdzie", tj. w jakim miejscu; „kiedy", tj. w jakim czasie; „jak", czyli w jaki sposób; „dlaczego", tj. z jakiej pobudki lub przyczyny.

(956) Należy zauważyć, że zdarzają się czyny zajmujące miejsce pośrednie pomiędzy dobrowolnymi a niedobrowolnymi. Mimo że są niemiłe albo nawet bardzo przykre, decydujemy się na nie dobrowolnie dla uniknięcia większego zła. Tak na przykład wobec groźby zatonięcia statku wrzucamy do morza jego ładunek.[5]

I jeszcze to trzeba wiedzieć, że małe dzieci i istoty nierozumne, choć czynią coś z chęcią, działają jednak nie w następstwie rozmyślnego wyboru. Podobnie również wszystko to, co popełniamy bez rozwagi, np. w afekcie gniewu, czynimy wprawdzie spontanicznie sami, ale bez rozmyślnego wyboru.[6] Także spotykając przypadkiem przyjaciela, doznajemy wprawdzie radości, lecz nie miał tu udziału nasz wybór. I kto trafem natknął się na skarb, cieszy się z tego, lecz nie stało się to z jego wyboru.

W takich wypadkach dzieje się coś po naszej woli, gdyż jest nam miłe, lecz nie z naszego wyboru, gdyż dzieje się nieprzewidzianie. Zawsze bowiem świadomy namysł musi prowadzić do wolnego wyboru, jak już ustaliliśmy.[7]

Rozdział XXV

SAMOSTANOWIENIE, CZYLI WOLNOŚĆ WOLI[1]

W sprawie wolności woli, czyli samostanowienia, nasuwa się najpierw pytanie, czy w ogóle możemy w czymkolwiek sta-

[4] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 32; PG 40, 728.
[5] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 30; PG 40, 720.
[6] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 33; PG 40, 732.
[7] Por. wyżej, r. XXII.
[1] Cały ten rozdział zaczerpnął autor z Nemezjusza, *O naturze człowieka*, r. 39; PG 40, 761—764.

nowić sami o sobie, gdyż wielu temu przeczy [2]; po drugie — kiedy możemy sami o sobie stanowić i jaki jest zakres naszej wolności woli; po trzecie, dlaczego Bóg stworzył nas wolnymi.

Podejmując zatem pierwsze pytanie, wykażemy najpierw, że istotnie możemy w pewnych wypadkach stanowić sami o sobie, a wykażemy to wychodząc z założeń, które przyjmują nasi przeciwnicy, a mianowicie:

(957) Przyczyną sprawczą wszystkiego, co się staje, jest — twierdzą — albo Bóg, albo konieczność *(ananke)*, albo przeznaczenie *(heimarmene)*, albo natura, albo los *(tyche)*, albo przypadek. Lecz dziełem Boga jest istota [każdej rzeczy] i Opatrzność; dziełem konieczności — ruch tych rzeczy, które zawsze jednakowo się zachowują; przeznaczenia — to, co ono spełnia z nakazu konieczności (bo i przeznaczenie podlega konieczności); dziełem natury jest rodzenie się, wzrost, niszczenie się, rośliny, zwierzęta; dziełem trafu jest to, co rzadko i nieoczekiwanie się zdarza. Sami przecież definiują szczęśliwy los jako zbieg i wypadkową dwóch przyczyn, które mając początek w wolnym wyborze, sprawiają coś innego niż to, co odpowiada ich naturze, jak np. gdy ktoś kopiąc rów znajduje skarb. Ten bowiem, kto ukrył skarb, nie z tym zamiarem go ukrywał, by ktoś inny go znalazł, ani też ten, kto kopał, nie w tym celu kopał, by znaleźć skarb; tamten bowiem ukrył tak, by sam tylko mógł go wydobyć, kiedy zechce, ten zaś kopał tylko rów. Tymczasem wyszło coś innego wbrew temu, co obaj zamierzali. Dziełem przypadku wreszcie jest to, co się przydarza rzeczom nieożywionym lub istotom nierozumnym poza biegiem natury albo wpływem sztuki. Tak utrzymują przeciwnicy.

Do której zatem z wymienionych dotąd przyczyn odniesiemy czyny ludzkie, jeśli (jak twierdzą) człowiek nie jest panem i sprawcą swoich czynów? Nie godzi się przecież przypisywać Bogu czynów hańbiących i złych, jakie człowiek popełnia; ani też wszystkich w ogóle przypisywać konieczności, ponieważ nie mają cechy tego, co zawsze dzieje się w jednakowy sposób; ani też przeznaczeniu, gdyż, jak sami mówią, z przeznaczenia staje się nie to, co jest dowolne, lecz co stać się mu-

---

[2] Gnostycy i manichejczycy.

si; i nie naturze, bo jej sferą działania są zwierzęta i rośliny; nie trafowi też, bo czyny ludzkie nie są czymś rzadkim i nieoczekiwanym; i wreszcie nie przypadkowi, skoro sami przyznają, że tylko u tworów nieożywionych i nierozumnych może coś zachodzić przypadkiem. Stąd płynie wniosek, że sam człowiek, kiedy cokolwiek czyni lub działa, jest przyczyną sprawczą swoich czynów i ma wolną wolę.

Dodajmy, że jeśliby człowiek nie był przyczyną żadnego swego czynu, to na próżno posiada zdolność do namysłu. Do czegóż bowiem użyje namysłu, jeśli zupełnie nie jest panem swego działania? Bo wszelki namysł ma za przedmiot działanie. A uznać za bezcelowe to, co jest w człowieku najwspanialsze i najcenniejsze, byłoby czymś najbardziej absurdalnym. Skoro zatem człowiek się namyśla, czyni to ze względu na działanie. Każdy namysł bowiem wiąże się z działaniem i ma je za swój przedmiot.

Rozdział XXVI

ZAKRES WOLNOŚCI WOLI[1]

Część z tego, co czynimy, zależy od naszej woli, część zaś nie.[2] Na pewno zależy od naszej woli to wszystko, co jesteśmy w stanie podjąć lub też pominąć, czyli to, co czynimy z własnego wyboru. Nie można by bowiem ⟨960⟩ powiedzieć, że czynimy coś z własnego wyboru, jeśliby ten czyn nie zależał od naszej woli. Krótko też można określić, że od naszej woli zależy to, co zasługuje na uznanie albo na krytykę, i to, do czego się nas zachęca lub co się nakazuje prawem.

Lecz istoty rzeczy dotkniemy, gdy powiemy, że od woli naszej zależy cała dziedzina duchowa[3] oraz to wszystko, nad czym się zastanawiamy. Bo zastanawianie się dotyczy rzeczy, które w równym stopniu są możliwe. Jednakowo zaś możliwe jest coś wtedy, gdy uczynić jesteśmy w stanie i jedno,

---

[1] W oryginale: Περί τῶν γινομένων. Treść rozdziału, zgodna z zapowiedzią we wstępie do rozdziału poprzedniego, upoważnia do zmiany tytułu na ten jaśniejszy, jaki daliśmy.

[2] Cały wywód z Nemezjusza, *O naturze człowieka*, r. 40; PG 40, 765.

[3] W oryginale: τὰ ψυχικὰ πάντα — wszystko w sferze psychiki (w przeciwieństwie do τὰ φυσικά — do sfery natury fizycznej).

i drugie, tamtemu przeciwne. Wyboru dokonuje nasz rozum i on to jest zasadą [4] [wolnego] działania.[5]

To wszystko więc zależy od naszej woli, co jest w równym stopniu możliwe, jak np. poruszać się lub nie poruszać się, dokonać napadu lub nie dokonać, pragnąć czegoś, co nie jest konieczne, lub nie pragnąć, skłamać lub nie skłamać, dać lub nie dać, cieszyć się, kiedy jest powód, lub nie cieszyć się, i tak samo, gdy nie ma powodu. Podobnie jest we wszystkich innych wypadkach, gdzie wchodzą w grę dzieła cnoty lub przewrotności. Tu bowiem jesteśmy wolni w działaniu. Do dziedziny rzeczy równie możliwych należą także rodzaje zawodów (sztuk). Od nas bowiem zależy, który z nich sobie obierzemy lub nie obierzemy.

Należy jednak zauważyć, że jakkolwiek zawsze możemy uczynić wybór jakiegoś działania, to przecież często wykonanie go uniemożliwi nam w jakiś sposób Boska Opatrzność.[6]

Rozdział XXVII

DLACZEGO MAMY WRODZONĄ WOLNOŚĆ WOLI

Twierdzimy zatem [1], że wolność woli występuje w ścisłym związku z władzą rozumu (i że wszystkiemu, co stworzone, właściwa jest przemiana i zmienność)[2]. Cokolwiek bowiem powstało, jest też i zmienne [3], bo jeśli w swym powstaniu wzięło początek ze zmiany, musi też zmianie podlegać. A zmianą jest i przejście z niebytu do istnienia, i stawanie się czegokolwiek na podłożu istniejącej już materii.

Otóż, byty nieożywione, a także nierozumne zmieniają się, doznając przemian cielesnych, o których mówiliśmy poprzed-

---

[4] Po grecku: ἀρχὴ πράξεως.

[5] Źródłem więc wolności woli jest rozum. Tylko dzięki temu, że rozum ma zdolność wyboru, wola posiada wolność działania. To głębokie rozumienie wolności woli podejmie później św. Tomasz z Akwinu i scholastyka, dając mu wyraz w terminie: *libertas arbitrii* — wolność sądu, wyboru.

[6] Por. Nemezjusz, O *naturze człowieka*, r. 37; PG 40, 752.

[1] Nawiązanie do rozdziału poprzedniego.

[2] Zdanie w nawiasie dodał Combefisius z Nemezjusza celem uzupełnienia racji, dlaczego istoty rozumne są wolne.

[3] Por. Nemezjusz, dz. cyt. r. 41; PG 40, 773.

nio, natomiast istoty obdarzone rozumem [są zmienne] dzięki wolnemu wyborowi. Rozum bowiem jest w części władzą oglądową, w części zaś praktyczną. W oglądzie (kontemplacji) rozpoznaje istotę bytów, a w swej części praktycznej zastanawia się i określa właściwy sposób działania. Ową władzę oglądową nazywają umysłem [4], praktyczną zaś — rozumem [5]. I jeszcze: oglądową nazywają mądrością, praktyczną zaś — roztropnością.

⟨961⟩ Jeśli przeto ktoś się zastanawia, dowodzi przez to, że ma możność wyboru pomiędzy takim lub innym działaniem, a zastanawia się w tym celu, by po namyśle wybrać to, co uzna za lepsze, i następnie wykonać to, co wybrał. Lecz jeśli tak, to jest rzeczą oczywistą, że wolność wiąże się istotnie z rozumem. Pozostaje więc przyjąć, że albo człowiek nie jest istotą rozumną, albo jeśli nią jest, to jest też panem swoich czynów i ma wolność woli.[6]

Dlatego to twory nierozumne nie są też wolne i raczej ich natura nimi rządzi niż one naturą. Toteż nie przeciwstawiają się one naturalnemu pożądaniu, lecz równocześnie z powstaniem podniety przechodzą do działania. Inaczej się rzecz ma z człowiekiem. Jako istota rozumna, on raczej rządzi swoją naturą niż natura nim i, choć odczuwa naturalne pożądanie, ma wolność, jeśli tylko zechce, powściągnąć je, albo też mu ulec. Z tej właśnie przyczyny do tworów nie mających rozumu nie można stosować ani pochwały, ani nagany (a do człowieka stosuje się jedno i drugie).[7]

Jest rzeczą jasną, że aniołowie, jako istoty rozumne, obdarzone są konsekwentnie wolnością woli, a jako stworzenia — podlegają zmianie.[8] Dowiódł tego istotnie diabeł, bo mimo że stworzył go Bóg dobrym, on z własnej wolnej woli stał się wynalazcą zła, a razem z nim odpadły duchy zwane demonami, podczas gdy pozostałe zastępy aniołów wytrwały w dobrem.

---

[4] Po grecku: νοῦς.
[5] Po grecku: λόγος.
[6] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 41; PG 40, 776.
[7] Tego zdania brak w niektórych rękopisach.
[8] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 41; PG 40, 777.

Rozdział XXVIII

CO NIE ZALEŻY OD NAS

To, co od nas nie zależy [1], ma jednak częściowo źródło i przyczynę w tym, co od nas zależy — jak na przykład kara lub nagroda za nasze czyny w tym życiu lub w przyszłym — częściowo zaś zawisło jedynie od woli Boga. Od Boga bowiem zawisło powstanie wszystkich rzeczy, ale ich przemijanie przyszło w następstwie naszego grzechu za karę i dla naszego pożytku. „Albowiem Bóg śmierci nie uczynił, ani nie cieszy się ze zguby żyjących." [2] Przez człowieka więc, tj. z powodu wykroczenia Adama, przyszła śmierć [3], jak też inne kary. Poza tym wszystko inne zawdzięczamy Bogu. Albowiem i nasze powstanie jest dziełem stwórczej Jego mocy, i nasze trwanie zależy od Jego potęgi, zachowującej w istnieniu, a rządzenie nami i nasze zbawienie leży w działaniu Jego Opatrzności, jak posiadanie dóbr wiekuistych (dla których nas stworzył) osiągniemy z Jego dobroci, ale w zamian za postępowanie zgodne z naturą.

Ponieważ zaś są tacy, co przeczą Opatrzności, pomówmy z kolei nieco także o niej.

⟨964⟩ *Rozdział XXIX*

OPATRZNOŚĆ

Opatrznością [1] nazywamy ową czujną pieczę, jakiej doznają ze strony Boga wszystkie jestestwa. Jest więc Opatrzność dziełem Bożej woli, która układa celowo bieg wszystkich rzeczy.[2] A jeśli Opatrzność jest dziełem woli Bożej, to niewątpliwie wszystko, co się dzieje z jej zrządzenia, dzieje się prawidłowo i w sposób najlepszy, prawdziwie godny Boga, i w żadnym wypadku nie mogłoby się dziać lepiej.

Jest przy tym rzeczą zrozumiałą, że tylko Stwórca wszystkich istnień może roztaczać nad nimi tego rodzaju Opatrzność

---

[1] Tzn. od naszej wolnej woli.
[2] Mdr. 1, 13.
[3] Por. Rz 5, 12.

[1] πρόνοια od προνοεῖν — „przewidywać", „obmyślać".
[2] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 43; PG 40, 792.

i byłoby niedorzecznością przypuszczać, że ktoś inny je stworzył, a znów ktoś inny ma o nie staranie.[3] Wynikałoby stąd najoczywiściej, że w takim razie jeden i drugi nie miałby dość mocy: jeden, by stworzyć, drugi, by wszystko objąć Opatrznością.[4]

Do jednego więc Boga jako Stwórcy należy także Opatrzność. Jest ona tą samą mocą, co moc, która wszystko stworzyła i zachowuje w istnieniu, a płynie z woli Bożej, pełnej dobroci. Albowiem, „wszystko, co chciał, uczynił Pan na niebie i na ziemi"[5] i nie ma nikogo, „kto by się sprzeciwił Jego woli"[6]. On chciał, by powstało wszystko, i powstało. Chce, by świat trwał, i trwa. I wszystko się dzieje, co On chce.

Fakt zaś, że Bóg istotnie sprawuje tę Opatrzność, można by wykazać bardzo prosto w ten sposób: ze swej natury sam tylko Bóg jest dobry i mądry, lecz jeśli dobry, to i troskliwy, bo inaczej nie byłby dobry. Przecież i ludzie, a nawet zwierzęta, mają z natury staranie o swoje potomstwo i na naganę zasługuje każdy, kto pod tym względem jest niedbały. — A jako mądry, troszczy się Bóg dla swoich stworzeń o to, co najlepsze.[7]

Wiedząc więc o tym, powinniśmy wszystkie dzieła Opatrzności dostrzegać z podziwem, wszystkie wysławiać i wszystkie bez dociekliwości przyjmować, choćby się czasem komuś wydawały niesłuszne, co pochodzi stąd, że planów Opatrzności nie znamy i nie możemy ich pojąć, gdy tymczasem Bogu wiadome są doskonale nasze myśli, czyny i to, co ma nas spotkać w przyszłości. Ale gdy mówię o „wszystkich dziełach" Opatrzności, nie mam na myśli czynów, których sprawcami jesteśmy my sami, gdyż one nie płyną ze zrządzeń Bożej Opatrzności, tylko z naszej wolnej woli.

(965) Jednak w zakres Opatrzności wchodzą nie tylko sprawy zgodne z Bożym upodobaniem, lecz i takie, które dzieją się z Bożego dopuszczenia. Zgodnie z Bożym upodobaniem dzieje się wszystko to, co bezspornie jest dobre. Z Bożego zaś dopuszczenia...[8] Często Bóg dopuszcza, że nawet sprawiedliwego

---

[3] Błędny pogląd manicheizmu.
[4] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 49; PG 40, 792.
[5] Ps 134, 6.
[6] Rz 9, 19.
[7] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 44; PG 40, 813.
[8] W rękopisach w tym miejscu brak dalszego ciągu zdania. Z Nemezjusza (r. 44) można by je dopełnić krótko: Z Bożego zaś

dotkną nieszczęścia, a to w tym celu, by ukryta jego cnota wyszła na jaw wobec ludzi. Tak było w przypadku Joba.[9] Kiedy indziej [Bóg] dopuszcza, że staje się coś niegodziwego, aby mimo niegodziwości czynu spełniły się sprawy wielkie i zdumiewające. Tak przez czyn ukrzyżowania dokonało się ludzkie Odkupienie. W innym znów przypadku dopuszczenia człowiek ze wszech miar prawy doznaje przykrych pokus, by go utwierdziły w czystym jego sumieniu lub nie pozwoliły mu popaść w zarozumiałość z powodu mocy i łaski, jakiej dostąpił. Tego doświadczył Apostoł Paweł.[10]
Albo też ktoś doznaje opuszczenia na czas jakiś dla zbudowania drugich, aby zastanawiając się nad jego losem, wzięli stąd zachętę do dobrego. Tak było z Łazarzem i bogaczem.[11] Jest bowiem naturalne, że na widok tego, co inni przeżywają, sami się reflektujemy. Może również cierpieć ktoś opuszczenie nie z powodu grzechów własnych czy grzechów swoich rodziców, lecz dla czyjejś chwały — jak ów ślepy od urodzenia cierpiał dla chwały Syna Człowieczego[12]. Niekiedy dopuszcza Bóg na kogoś cierpienie dla obudzenia zapału u innych, ponieważ rozgłos chwały cierpiącego sprawi to, że i oni przyjmą cierpienie bez lęku, ożywieni nadzieją chwały wiecznej i pragnieniem wiecznych dóbr. Ten cel miały cierpienia męczenników.

Czasem nawet Bóg dopuszcza, że ktoś popełni czyn hańbiący, który w następstwie ratuje go od zła jeszcze większego. Oto, na przykład, ktoś popadł w zarozumiałość z powodu swoich cnót i dobrych uczynków, a Bóg dozwala, że plami się on grzechem nieczystym, by na skutek tej klęski mógł sobie uświadomić własną słabość, ukorzyć się i po opamiętaniu się wielbić Pana.[13]

(968) Należy pamiętać o tym, że wybór czynów, które mamy zamiar spełnić, pozostaje w naszej mocy, lecz dokonanie ich — gdy chodzi o czyny dobre — zawisło od pomocy Boga, który jej sprawiedliwie udziela pragnącym szczerze dobra (co wiadome jest Mu naprzód dzięki Jego wszechwiedzy). Do

---

dopuszczenia „może coś pochodzić wielorako". Por. PG 94, 965, przypis do tego miejsca.

[9] Por. Job 1, 12 ns.
[10] Por. 2 Kor 12, 7.
[11] Por. Łk 16, 19 ns.
[12] Por. J 9, 3.
[13] Por. Nemezjusz, *O naturze człowieka*, r. 44; PG 40, 809—812.

spełnienia zaś czynów złych dochodzi w wypadku opuszczenia przez Boga, który podobnie sprawiedliwie (w oparciu o uprzednią swą wiedzę) opuszcza [człowieka złej woli].[14]

Lecz opuszczenie może być dwojakie: jedno zapobiegawcze i wychowawcze, drugie — ku zupełnemu odrzuceniu. Pierwsze zmierza do poprawy, zbawienia i chwały człowieka, którego dotknęło, lub do obudzenia czujności i ostrożności u innych, lub wreszcie ma posłużyć na chwałę Bożą. Drugie następuje wówczas, kiedy Bóg uczynił wszystko dla ocalenia człowieka, a on w swoim uporze i nieposłuszeństwie nie dba o poprawę, a ściślej — woli pozostać niepoprawnym. Wtedy popada w ostateczną zgubę, jak Judasz.[15] Oby Bóg był dla nas litościwy i zachował nas od takiego opuszczenia!

Wiedzmy o tym, że są bardzo różne sposoby działania Bożej Opatrzności, których ani słowem nie można wypowiedzieć, ani pojąć rozumem.

I to jeszcze, że wszystkie zdarzenia przykre, jeśli przyjmujemy je z dziękczynieniem, pomagają nam do zbawienia i niosą w darze niewątpliwą korzyść.

Wreszcie [wiedzmy i to], że Bóg chce już z góry, ⟨969⟩ by wszyscy ludzie osiągnęli zbawienie i dostali się do Jego Królestwa.[16] Nie po to bowiem nas stworzył, by karać, lecz po to — jako dobry — byśmy dostąpili udziału w Jego dobru. A że chce kary dla grzeszników, to dlatego, iż jest sprawiedliwy.

W pierwszym wypadku mówimy o Jego woli wyprzedzającej [nasze czyny], i o upodobaniu. Ta wola zależy od Niego. W wypadku drugim wolę Jego nazywamy następczą i dopuszczającą, gdyż przejawia się w konsekwencji naszych postępków. I ona znowu może być dwojaka: albo zapobiegająca i wychowawcza — ku zbawieniu; albo też skazująca na nieodwołalną karę, jak już mówiliśmy. To wszystko jest zupełnie niezależne od naszej woli.[17]

W zakresie zaś tego, co od naszej woli zależy, Bóg chce dobrych naszych czynów wolą swoją wyprzedzającą i upodobaniem. Złych natomiast, tj. takich, które są złe istotnie, nie

---

[14] Pozostawiając go własnym jego siłom.
[15] Por. Mt 26, 24 ns.
[16] Por. 1 Tym 2, 4.
[17] To znaczy, że nie możemy zmienić Bożych praw i postanowień. W niektórych kodeksach to ostatnie zdanie jest opuszczone.

chce ani wolą wyprzedzającą, ani następczą, lecz tylko dopuszcza je, szanując naszą wolność. Cokolwiek bowiem działoby się z przymusu, nie byłoby działaniem rozumnym ani też żadną cnotą.

Bóg obejmuje Opatrznością każde stworzenie i przez każde sprawia jakieś dobro i wychowuje nas, nawet przez złe duchy często, jak to było w przypadku Joba [18] i w zdarzeniu ze stadem wieprzów [19].

Rozdział XXX

CO BÓG Z GÓRY USTALIŁ W OPARCIU O SWĄ WIEDZĘ WYPRZEDZAJĄCĄ ZDARZENIA[1]

Najpierw trzeba zaznaczyć, że chociaż Bóg wie naprzód wszystko, ⟨972⟩ to jednak nie wszystko z góry ustala.[2] Wie naprzód, jakie będą nasze wolne czyny, ale ich przez to nie ustala. Nie chce, by działo się zło, a przecież nie zmusza nas siłą do cnoty. [3] Cokolwiek zatem ustala z góry, czyni to w oparciu o swą Boską wiedzę, wyprzedzającą zdarzenia. Tak ustala wszystko to, co od nas nie zależy. I już ustalił Bóg wszystko, zgodnie z ową wyprzedzającą swoją wiedzą, ze swoją dobrocią i sprawiedliwością.

Następnie jeszcze i to należy zauważyć, że chociaż Bóg złożył cnotę w naszej naturze [4] i sam jest wszelkiego dobra źródłem i sprawcą, [i chociaż] bez Jego współdziałania i pomocy nie jesteśmy zdolni ani chcieć dobra, ani ⟨973⟩ czynić, to jednak od nas zależy, czy wytrwamy w cnocie, posłuszni Bogu, który nas do niej wzywa, czy też cnotę porzucimy, a wybierzemy zło, idąc za podszeptem szatana, pomimo że on nas przymusić do tego nie jest w stanie. Zło bowiem —

---

[18] Por. Job 1, 12 ns.

[19] Por.: Mt 8, 30 ns.; Mk 5, 11 ns.; Łk 8, 32 ns.

[1] Rozdział ten stanowi przejście do księgi III, poświęconej dziełu Odkupienia i Wcielenia. W oryginale tytuł rozdziału brzmi krótko: Περὶ προγνώσεως καὶ προορισμοῦ. W przekładzie — oddaje treść.

[2] Por. Chryzostom, *Homilia 12 na List do Efezjan.*

[3] Imponująca „deklaracja wolności człowieka".

[4] Antyteza do zapatrywań manichejskich.

to nic innego, jak odejście od dobra, podobnie jak (976) ciemność jest odejściem od światła.[5] Trwamy zaś w cnocie wtedy, kiedy pozostajemy w tym, co jest zgodne z naturą, a kiedy odchodzimy od tego, co z naturą jest zgodne, czyli od cnoty, popadamy w stan przeciwny naturze i pogrążamy się w zło.[6]

Nawrócenie *(metanoia)* jest odejściem od tego, co jest wbrew naturze, i powrotem do tego, co jest z naturą zgodne — czyli odejściem od diabła i powrotem do Boga — poprzez ascezę i trud.

Takiego to człowieka ukształtował Stwórca jako mężczyznę i obdarzył go swą łaską, a przez nią dopuścił do wspólnoty z sobą.[7] Dlatego to właśnie człowiek jak prawdziwy gospodarz nadaje proroczo nazwy przydzielonym sobie na służbę zwierzętom.[8] Będąc bowiem wyobrażeniem Boga jako istota rozumna, myśląca i wolna, słusznie otrzymał od wspólnego Stwórcy i Pana wszechrzeczy panowanie nad jestestwami ziemskimi.

Ponieważ zaś Bóg już naprzód wiedział, że człowiek dopuści się wykroczenia i ściągnie na siebie śmierć, utworzył zeń niewiastę jako „pomoc jemu podobną”[9], mającą z nim współdziałać w zachowaniu, po przestępstwie, rodzaju ludzkiego przez wydawanie potomstwa i przekazywanie życia pokoleniom. Owo bowiem pierwsze ukształtowanie człowieka było wprawdzie jego powstaniem, ale nie narodzeniem. Powstanie — to pierwotne ukształtowanie dokonane przez Boga, podczas gdy rodzenie się jest pochodzeniem jednych osobników od drugich i nastąpiło dopiero po wyroku śmierci z powodu popełnionej winy.[10]

Tego pierwszego człowieka osadził Bóg w raju[11], jednocześnie duchowym i (977) materialnym. Mieszkając bowiem w tym ziemskim raju cieleśnie, duchowo przestawał czło-

---

[5] Manicheizm przypisywał złu samoistny byt substancjalny.
[6] Godne uwagi określenie cnoty i występku.
[7] W oryginale: ἐν κοινωνίᾳ ἑαυτοῦ.
[8] Por. Rdz 2, 19 ns.
[9] Rdz 2, 18.
[10] Taki był pogląd niektórych Ojców Wschodu.
[11] Por. Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis*, r. 20.

wiek z aniołami i pielęgnował, niby kwiaty, myśli łączące go z Bogiem i nimi się karmił. Nie odziany dzięki swej niewinności, wiódł życie niezmącone niczym, i poprzez stworzenia wznosił się do Stwórcy, znajdując rozkosz i szczęście w Jego kontemplacji.

Lecz ponieważ Stwórca wyposażył go we wrodzoną wolność woli, wydał mu zakaz spożywania z drzewa poznania.[12] (O tym drzewie mówiliśmy w miarę możności wyczerpująco w rozdziale o raju.[13]) A wydając ten zakaz, oznajmił Bóg człowiekowi, że jeśli zachowa godność swojej duszy i — posłuszny Stwórcy — pozwoli panować rozumowi i spełniać będzie Jego wolę, osiągnie trwałą szczęśliwość i żyć będzie zawsze, wolny od śmierci. Jeśliby natomiast duszę swoją poddał ciału i pozwolił przewodzić jego pożądliwości, zapominając o swojej czci i równając się z nierozumnymi zwierzętami[14], i jeśliby odrzucił jarzmo swego Stwórcy, za nic mając Jego święte prawo — poddany zostanie śmierci i skazitelności, wlokąc życie nędzne i pełne znoju.

Nie godziło się bowiem i nie byłoby nawet z korzyścią człowieka, gdyby bez żadnej próby i okazania uległości od razu otrzymał nieśmiertelność, narażony przez to na wzbicie się w pychę i podzielenie losu diabła.[15] On to przecież właśnie wskutek otrzymanej nieśmiertelności zakrzepł nieodwracalnie i niezmiennie w złu, z własnej woli dopuszczając się upadku, podczas gdy inni aniołowie za dobrowolny wybór cnoty dostąpili łaski utwierdzenia w dobrem na zawsze.

Potrzeba więc było, żeby pierwszy człowiek najpierw był wystawiony na próbę — bo „mąż niewypróbowany zawodny jest i nie wart uwagi"[16] — i w tej próbie, przestrzegając zakazu, dojrzał do zdobycia nieśmiertelności w nagrodę cnoty. Zajmując bowiem z racji swojej natury miejsce pośrednie pomiędzy Bogiem a materią, miał człowiek przez zachowanie przykazania wznieść się nad swój naturalny związek z niższymi bytami, a całym swym uczuciem przylgnąć do Boga i w ten dopiero sposób osiągnąć trwałe utwierdzenie

---

[12] Rdz 2, 17.
[13] Por. wyżej, r. XI s. 89.
[14] Ps 48, 13.
[15] Por. 1 Tym 3, 6.
[16] Por. Syr 34, 10 (według Septuaginty). Tego zdania wtrąconego nie mają prawie wszystkie kodeksy i niektóre przekłady.

w dobrem. Lecz skoro wykroczył przeciw Bożemu prawu i skłonił się raczej ku materii, odwracając umysł swój od Tego, który go stworzył, tj. od Boga, ściągnął na siebie zniszczenie i zaczął podlegać cierpieniom i śmierci zamiast pozostać wolnym od cierpień i umierania. Stąd też skazał się na wydawanie potomstwa drogą cielesnego obcowania i na gonitwę za przyjemnościami z przywiązania do życia, którego zachowaniu mają one rzekomo służyć, oraz na ściganie zawziętą nienawiścią tych wszystkich, którzy by go tych przyjemności chcieli pozbawić. Jego miłość, jaką pałał do Stwórcy, przeniosła się na materię, a jego gniew, zamiast zwracać się do nieprzyjaciela zbawienia, obrócił ⟨980⟩ się na współludzi.

Pokonała więc człowieka zawiść diabła.[17] Nie mógł bowiem znieść ten demoniczny zazdrośnik i wróg dobra, że mieliśmy osiągnąć dary tak wysokie, kiedy on przez swą wyniosłość stoczył się tak nisko. Bo właśnie obietnicą boskości [18] zwodzi ten kłamca [19] nieszczęśnika i, przywodząc go do szczytu swojej własnej pychy, strąca w tę samą otchłań zatracenia.

---

[17] Por. Mdr 2, 24.
[18] Rdz 3, 5: „Jak Bóg będziecie wiedzieć..."
[19] Por. J 8, 44.

Księga trzecia

[O WCIELENIU]

PG 94, 981 — 1101

Rozdział I

BOŻY PLAN ODKUPIENIA W TROSCE O NAS I O NASZE ZBAWIENIE

Jednak nie opuścił litościwy Bóg człowieka, którego stworzył i obdarzył szczęściem, mimo że ten, zwiedziony podstępem pierwszego winowajcy, demona, nie uszanował woli swego Stwórcy i ogołocony z łaski, pozbawiony zażyłości *(koinonia)* z Bogiem, przyjąć musiał surowość pełnego udręki życia (co symbolizowały liście figowe[1]) i oblec się w konieczność umierania, czyli w śmiertelność, oraz w grubą materialność ciała (co wyrażało okrycie ze skór[2]), i wreszcie według „sprawiedliwego sądu Boga"[3] stał się wygnańcem z raju, skazanym na śmierć i podległym zniszczeniu. Tym człowiekiem, mówię, nie wzgardził Bóg, lecz najpierw karcił go w wieloraki sposób i przywoływał do opamiętania — poprzez wzdychania i trwogę, przez potop wód i wytępienie niemal całego rodzaju ludzkiego[4], przez rozdzielenie języków i ich pomieszanie[5], przez interwencję aniołów[6], przez pożogi miast, przez typiczne teofanie, przez wojny, zwycięstwa i klęski, znaki i cuda[8], przez różnorakie moce, przez Prawo i Proroków. To wszystko zmierzało do powstrzymania od grzechu, który na różne sposoby pełzał po świecie

---

1 Rdz 3, 7.
2 Por. Rdz 3, 21.
3 Rz 2, 5.
4 Por. Rdz 6, 13.
5 Por. Rdz 11, 7.
6 Por. Rdz 18, 1 ns.
7 Por. Rdz 19, 1 ns.
8 Por.: Pp 4, 34; Mdr 10, 16; Iz 20, 3; Mk 13, 22; Hbr 2, 4.

i ujarzmiał człowieka, zasiewając wszelkiego rodzaju zło w życie ludzkie, oraz do otwarcia człowiekowi drogi powrotnej do szczęścia.

A ponieważ „przez grzech weszła śmierć na świat"[9] i jak *drapieżny zwierz lub potwór czyhała na ludzkie życie*, ten, który miał od niej wybawić, sam musiał być bezgrzeszny i nie podlegający śmierci z powodu grzechu. Ponadto trzeba było, żeby samą ludzką naturę ktoś wzmocnił i odnowił oraz własnym przykładem wytyczył drogę cnoty, odwodzącą od zatracenia a wiodącą do wiecznego życia, i by na nią człowieka wprowadził.

I oto objawia się nieskończona miłość do człowieka. Sam bowiem Stwórca i Pan podejmuje walkę o swoje stworzenie i staje się jego Nauczycielem poprzez czyn. A ponieważ nieprzyjaciel zwiódł człowieka nadzieją boskości[10], (984) sam *teraz zwiedziony zostanie rzeczywistością ciała.*[11] Okazała się tu jednocześnie dobroć i mądrość, sprawiedliwość i potęga Boga.[12] Dobroć [okazała się] w tym, że nie pogardził swoim słabym stworzeniem, lecz ulitował się nad upadłym człowiekiem i podał mu rękę [by go podnieść]; sprawiedliwość zaś w tym, że nie obcemu powierza pokonanie tyrana, gdy klęskę poniósł człowiek, ani też nie wyrywa go ze śmierci siłą, lecz w swej dobroci i sprawiedliwości sprawia, że ten sam[13] staje się teraz zwycięzcą, którego poprzednio śmierć przez grzech wzięła w niewolę, i w ten sposób wybawia podobnego przez podobnego — co wydawało *się zgoła nie do pomyślenia. Mądrość znów* [w tym się okazała], że dla dokonania tego, co było nieprawdopodobne, znalazł sposób najwspanialszy. Bo oto z łaskawości Boga Ojca jednorodzony Syn i Słowo Ojca, Bóg, „bytujący w łonie Boga Ojca"[14], współistotny Ojcu i Duchowi Świętemu, przedwieczny, nie mający początku, a który był „na początku" i był „u Boga" Ojca i „Bogiem był"[15], Ten, który „istniał w postaci

[9] Mdr 2, 24.
[10] Por. Rdz 3, 5.
[11] Myśli Ojców, od Ignacego Antiocheńskiego (I w.) do Maksyma Wyznawcy (VII w.).
[12] Por. Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 20, 23, w przekł. T. Sinki, s. 95, 103; PG 45, 60, 65.
[13] Tzn. człowiek — w osobie Odkupiciela.
[14] J 1, 18.
[15] J 1, 1.

Boga"[16] — On sam, „zniżając niebiosa zstępuje"[17], to znaczy zniża swoją wysokość, nie znającą niskości, bez uniżenia jej[18] i schodzi do swoich sług w niewypowiedzianej i niepojętej łaskawości (takie bowiem jest znaczenie wyrazu „zejście")[19] i jako doskonały Bóg staje się doskonałym człowiekiem, dokonując w ten sposób czegoś niebywałego i ponad wszystko nowego, właściwie czegoś jedynie nowego pod słońcem.[20] Wystąpiła tu wspaniale również wszechpotęga Boga, bo cóż większego może być nad to, że Bóg stał się człowiekiem?

I tak „Słowo ciałem się stało"[21] — bez własnej przemiany — z Ducha Świętego i Maryi, świętej zawsze Dziewicy i Bogarodzicy, i odtąd służy za „pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi"[22] ten jedyny przyjaciel człowieka. A stało się to „nie z pożądliwości"[23] czy popędu ani z woli i udziału męża wśród rodzicielskiej rozkoszy, lecz przez poczęcie się w nietkniętym łonie Dziewicy z Ducha Świętego i na sposób owego pierwotnego zaistnienia Adama. I okazuje się posłusznym Ojcu, by uleczyć nasze nieposłuszeństwo tym, co od nas i z nas przyjął za swoje, i dać nam wzór tego posłuszeństwa, bez którego nie można dostąpić zbawienia.[24]

Rozdział II

JAK ZOSTAŁO POCZĘTE SŁOWO I JAK DOKONAŁO SIĘ BOSKIE JEGO WCIELENIE

Posłany został anioł Pański[1] do świętej Dziewicy, wywodzącej się z rodu Dawida. Mówi bowiem Apostoł: „Od dawna było to wiadome, że z [pokolenia] Judy miał wyjść Pan

---

[16] Flp 2, 6.

[17] Ps 17, 10; por. Ps 143, 5. .

[18] W oryginale gra słów, kryjąca głęboką myśl teologiczną...

[19] Συγκατάβασις — *oznacza* „zstąpienie", a w przenośni: „łaskawość", „duchowe zniżenie się".

[20] Por. Ekl 1, 10.

[21] J 1, 14.

[22] 1 Tym 2, 5.

[23] J 1, 13.

[24] Por.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38 (Na Boże Narodzenie) i 45 (Na święto Paschy); Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 20.

[1] Por. Łk 1, 26 ns.

nasz, a z tego pokolenia nikt nie służył ołtarzowi"[2]. O tym później pomówimy dokładniej. A przynosząc Jej radosną nowinę, (985) tak się odezwał: „Witaj, pełna łaski, Pan jest z tobą"[3]. Lecz ona stropiła się na te słowa. Wtedy rzekł do Niej anioł: „Nie lękaj się, Maryjo, albowiem znalazłaś łaskę u Pana: oto urodzisz syna, któremu dasz imię Jezus"[4], gdyż „On wybawi lud twój od jego grzechów"[5]. (Stąd to „Jezus" znaczy: Wybawca.) A gdy Ona się zaniepokoiła: „Jakże się to stanie? Przecież nie znam męża"[6] — odpowiedział Jej anioł: „Duch Święty zstąpi na ciebie, a moc Najwyższego otoczy cię jak obłok, dlatego też to dziecię święte, które się z ciebie narodzi, zwać się będzie Synem Boga"[7]. Na to mu odrzekła: „Otom służebnica Pana, niech mi się stanie według słowa twego"[8].

Po tym więc przyzwoleniu świętej Dziewicy natychmiast zstąpił Duch Święty na Nią zgodnie z zapowiedzią Pana, wyrażoną przez anioła, i oczyścił Ją[9] oraz uzdolnił do przyjęcia Bóstwa słowa i zrodzenia.

I wtedy ogarnęła Ją niby obłok osobowa Mądrość i Moc Najwyższego Boga — Syn Boży, współistotny Ojcu, jak gdyby Boże ziarno zasiewu, kształtując dla siebie z nieskalanych i najczystszych [cząsteczek] Jej krwi *ciało*, ożywione duszą rozumną i myślącą, pierwiastki naszej istoty; nie tak, jak kształtuje się ono po zapłodnieniu *(spermatikos)*, lecz stwórczo przez Ducha Świętego, i nie przez stopniowe przydawanie [części] kształtowała się ludzka natura, lecz powstała od razu cała, podczas gdy samo Słowo stanowiło dla niej hipostazę.

Bo nie zjednoczyło się Boskie Słowo z ciałem już uprzed-

---

[2] Hbr 7, 13. 14. Ród Dawida należał do pokolenia Judy.
[3] Łk 1, 28.
[4] Łk 1, 30. 31.
[5] Mt 1, 21.
[6] Łk 1, 34.
[7] Łk 1, 35.
[8] Łk 1, 38.
[9] Grzegorz z Nazjanzu (*Mowa* 38, 13; PG 36, 335 B) tak mówi: „Począł się z Dziewicy, którą pierwej Duch Święty oczyścił co do ciała i co do duszy". Podobną myśl wyrażają inni Ojcowie. U Niepokalanej i bezgrzesznej może być mowa, oczywiście, tylko o jakimś szczególnym oczyszczeniu, raczej może o większym jeszcze uświęceniu i pomnożeniu godności.

nio mającym hipostazę [10], lecz obierając mieszkanie w łonie świętej Dziewicy, przyjęło dla swojej własnej hipostazy ciało — w sposób nieprzestrzenny *(aperigraptos)* — które z niewinnej krwi czystej Dziewicy utworzone i ożywione duszą rozumną i myślącą stanowiło zarodek *(aparchen)* ludzkiej istoty, w ten sposób przyjętej przez Słowo, że Ono samo stało się hipostazą dla ciała. A więc w tej samej chwili, kiedy ciało poczęło istnieć, było już ciałem Boga-Słowa, jednocześnie ożywionym (988) duszą rozumną i myślącą [11]. Dlatego nie mówimy, że człowiek stał się Bogiem, lecz że Bóg stał się człowiekiem [12]. Albowiem ten sam, który był co do natury prawdziwym Bogiem, stał się co do natury prawdziwym człowiekiem, nie doznając zmiany co do swej natury ani nie pozorując Wcielenia, lecz z tym ciałem, które wziął ze świętej Dziewicy, ożywionym duszą rozumną i myślącą, zjednoczył się w hipostazie *(kat'hipostasin)* tak, że ono w Nim znalazło swój byt. Dokonało się to poza wszelkim zmieszaniem czy przemianą lub podziałem. Nie przemienił bowiem swojej natury Boskiej w naturę ciała (człowieczeństwa) ani też natury przyjętego ciała w naturę swego Bóstwa, ani wreszcie nie utworzył z Boskiej swej natury i z przyjętej ludzkiej — jakiejś jednej natury złożonej.[13]

Rozdział III

DWIE NATURY. PRZECIW MONOFIZYTOM[1]

Bez własnej przemiany czy doznania jakiejkolwiek zmiany zjednoczyły się ze sobą natury [w Chrystusie] w ten sposób, że ani natura Boska nie utraciła właściwej sobie niezłożoności, ani ludzka nie przeistoczyła się w naturę Bóstwa i nie przestała istnieć, ani wreszcie z obydwu nie powstała jedna natura złożona. Natura bowiem złożona nie mogłaby zachować istotnej tożsamości z żadną z tych natur, z których powstała, skoro powstała z różnych jako [od nich] różna. Jakieś ciało, na przykład [2], złożone z czterech pierwiast-

[10] Por. Cyryl, *Apolog. 5 et 8 Anatematyzm.*
[11] Por. Cyryl, *Epist. ad Monach.*
[12] Por. Proklus, *Epist. 2 ad Armenos.*
[13] Por. Bazyli, *Oratio in Nativitatem Christi.*
[1] Drugiej części tytułu brak w kodeksach rękopiśmiennych.
[2] Tego przykładu używa Eulogiusz, patriarcha aleksandryjski (580—607). Fragment (PG 86, 2, 2956 C).

ków nie ma przecież tej samej istoty, co ogień i nikt go ogniem nie nazwie ani też powietrzem czy wodą, czy ziemią, gdyż nie jest tej samej istoty, co którekolwiek z nich.

Gdyby zatem Chrystus, jak chcą odstępcy, po zjednoczeniu[3] posiadał jedną tylko naturę złożoną, to przemieniłaby się nie złożona Jego istota [Boska] w złożoną i teraz już nie byłby On współistotny Ojcu, który ma istotę nie złożoną, ani współistotny Matce, która nie składa się z Bóstwa i człowieczeństwa. I tak nie istnieje już w Bóstwie (989) i człowieczeństwie ani nie nazwiemy Go Bogiem lub człowiekiem, tylko Chrystusem, przy czym „Chrystus" oznaczać będzie już nie osobę, lecz w ich pojęciu tę jedną naturę.

My natomiast uczymy, że Chrystus nie miał jednej natury złożonej ani nie powstał „z różnych natur jako różny od nich"[4] — tak jak z duszy i z ciała powstaje człowiek, a z czterech pierwiastków ciało — lecz że jest „z różnych identyczny z nimi"[5]. My bowiem wyznajemy, że będąc z Bóstwa i człowieczeństwa, jest On prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem i tak się też nazywa [tj. Bogiem i człowiekiem]. Ten sam z dwóch natur, lecz i w dwóch naturach [odrębnych].

„Chrystus" zaś według nas oznacza hipostazę, i to nie samą, lecz jako istniejącą w dwóch naturach. „Namaścił"[6] bowiem sam siebie, gdyż jako Bóg namaścił swoim Bóstwem człowieczeństwo[7], a jako człowiek przyjął namaszczenie, lecz ten sam był jednym i drugim. Namaszczeniem bowiem dla człowieczeństwa jest Bóstwo.

Gdy Chrystus miał „jedną złożoną naturę", a jest przecież współistotny Ojcu, to konsekwentnie także Ojciec byłby złożony co do natury i przy tym współistotny ciału — ale to niedorzeczność oczywista i plątanina bluźnierstw.

---

[3] To jest — po Wcieleniu.

[4] Po grecku: ἐξ ἑτέρων ἕτερον.

[5] W oryginale: ἐξ ἑτέρων τὰ αὐτά. Maksym. *Epist. ad Joannem cubicularium.* Gdzie indziej (w księdze *De vocibus in Ecclesia receptis*) precyzuje podobnie: Chrystus, to dwie natury, lecz nie jako tylko „z nich" (złożony), ale jako „one same" (istniejący) — μὴ ἐκ τούτων μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῦτα.

[6] W oryginale: ἔχρισε skąd Χριστός — „Namaszczony".

[7] Dosłownie: ciało.

I jak też „jedna natura" mogłaby się stać podmiotem tak przeciwstawnych sobie cech istotnych? Czy możliwe, by sama natura była jednocześnie stworzona i nie stworzona, śmiertelna i nieśmiertelna, przestrzennie wymierna i niezmierzona?

A jeśliby, przypisując Chrystusowi jedną naturę, pojmowali ją jako nie złożoną, to przyznać muszą, że byłby On albo wyłącznie Bogiem i w czczą iluzję obrócą Wcielenie, ⟨992⟩ albo — jak głosił Nestoriusz [8] — wyłącznie człowiekiem, lecz jak wówczas ostoi się [dogmat], że jest On „doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie"? Kiedy też według nich będzie prawdą, że Chrystus jest „w dwóch naturach", jeżeli twierdzą, że po zjednoczeniu miał tylko jedną złożoną naturę? To bowiem, że przed zjednoczeniem miał tylko jedną naturę, jest oczywiste dla każdego.

Ale to jest podstawą błędu u odstępców, że nie odróżniają oni natury od hipostazy. [9] Chociaż bowiem mówimy o jednej naturze u ludzi [10], zauważyć należy, że nie twierdzimy tego o pojęciu duszy i ciała. Nie można przecież powiedzieć, że dusza i ciało, wzięte osobno, są tej samej natury. Lecz ponieważ jest wiele hipostaz ludzkich, a wszystkie posiadają naturę o tym samym pojęciu *(logon)* — bo wszystkie składają się z duszy i z ciała i udziałem wszystkich jest natura duszy i natura ciała, gdyż wszystkie należą do wspólnego rodzaju *(koinon eidos)* — dlatego mówimy, że wiele odrębnych hipostaz posiada jedną naturę. Oczywiście jednak każda hipostaza ma dwie natury, tj. duszę i ciało, i z tych dwu natur się składa.

⟨993⟩ Lecz u Pana naszego Jezusa Chrystusa nie można przyjąć należenia do wspólnego rodzaju, bo nigdy nie było, nie ma i nie będzie innego Chrystusa, który by się składał z Bóstwa i człowieczeństwa, istniał w Bóstwie i człowieczeństwie i był prawdziwym Bogiem i prawdziwym czło-

---

[8] Nestoriusz, patriarcha w Konstantynopolu (od r. 428), widział w osobie Chrystusa tylko człowieka, w którym Syn Boży jedynie zamieszkał jak w świątyni.

[9] Por.: Anastazy Synaicki, *Odegon*, 1; Leoncjusz, *Przeciw Nestor. i Eutych.*

[10] Autor prostuje tu niewłaściwe rozumienie formuły, użytej przez Grzegorza z Nazjanzu: „Dwie natury, Bóg i człowiek, tak jak dusza i ciało".

wiekiem. Dlatego też nie można mówić o jednej naturze u Pana naszego Jezusa Chrystusa z tej racji, że składa się On z Bóstwa i człowieczeństwa, jak mówimy o jednej naturze konkretnego człowieka, mimo że składa się on z duszy i z ciała. Bo człowiek jako jednostka (*atomon*) należy do wspólnego rodzaju, a Chrystus nie jest taką jednostką, gdyż nie ma wspólnego rodzaju „Chrystusów".

Dlatego właśnie my twierdzimy, że w Nim powstało zjednoczenie dwóch natur zupełnych, Boskiej i ludzkiej, i to nie na sposób zmieszania czy zlania lub stopienia albo przystosowania, jak twierdził szalony Dioskur[11] z Eutychesem i Sewerem[12] oraz ich niecni zwolennicy. Ani też nie dokonało się to zjednoczenie na zasadzie upozorowania tylko albo relacji, albo wspólnej godności czy zgodności woli, albo jednej czci czy wspólnej nazwy, czy wreszcie wzajemnej życzliwości, jak utrzymywał bezbożny Nestoriusz z Diodorem[13] i Teodorem z Mopswesty[14] oraz ich niegodziwi zwolennicy. Lecz — na zasadzie złożenia (zharmonizowania — *kata synthesin*), czyli na zasadzie hipostazy — poza wszelką przemianą, zmieszaniem czy odmianą, a przy tym nierozdzielnie i nierozłącznie.

Wobec tego wyznajemy, że była jedna hipostaza Syna Bożego, wcielonego w dwóch doskonale zachowanych naturach, i że tę jedną hipostazę miało Bóstwo i Jego człowieczeństwo, i że dwie natury pozostały w Nim także po zjednoczeniu, ale nie osobno, niby dwie części rozłączone, lecz jako zjednoczone ze sobą w jednej złożonej hipostazie. Albowiem głosimy zjednoczenie rzeczywiste, a nie pozorne, lecz rzeczywiste nie w tym znaczeniu, jakoby dwie natury miały utworzyć jedną złożoną naturę, lecz w tym, że zjednoczyły się ze sobą najrealniej dla utworzenia jednej złożonej hipo-

---

[11] Dioskur I, patriarcha aleksandryjski (444—451), bronił Eutychesa, archimandryty z Konstantynopola, ojca monofizytyzmu. On przewodniczył na „zbójeckim" synodzie w Efezie w r. 449, gdzie zatwierdzono poglądy Eutychesa, a naukę o dwóch naturach potępiono. Na IV powszechnym soborze w Chalcedonie w r. 451 złożono go ze stolicy. Zmarł na wygnaniu w r. 454 w Gangra w Paflagonii.

[12] Sewer, patriarcha antiocheński (512—518), był głową monofizytów w Syrii. Złożony z biskupstwa w r. 518 przez cesarza Justyna, schronił się do Aleksandrii. Zmarł w Egipcie w r. 538.

[13] Diodor, biskup Tarsu (zmarł około 390).

[14] Teodor, biskup Mopswesty, uczeń Diodora.

stazy Syna Bożego, zachowując przy tym — co mocno podkreślamy — istotną swoją odrębność. A zatem to, co stworzone, pozostało nadal stworzonym, a to, co nie stworzone — nadal nie stworzonym; co śmiertelne — pozostało śmiertelne, a co nieśmiertelne — było nieśmiertelne. Co ograniczone w rozmiarach, takie pozostało, a to, co było niezmierzone, pozostało niezmierzone. I co widzialne, pozostało widzialnym, a co niewidzialne — niewidzialnym. „Jedno jaśnieje cudami, drugie znosi obelgi." [15]

Jednak to, co ludzkie, Słowo przyswaja sobie jako własne, gdyż Jego jest wszystko, co ma święte Jego człowieczeństwo. Ale i przekazuje człowieczeństwu to, co ma samo, mianowicie na zasadzie wymiany [przymiotów] wobec wzajemnego *przenikania się części* [tj. natur] ⟨996⟩ i wobec jedności hipostazy, i wobec tożsamości Tego, który jednocześnie „wykonywał to, co Boskie, i to, co ludzkie, w każdej ze swych dwu postaci (*morphe*) z udziałem drugiej" [16]. Dlatego to czytamy, że Pan chwały został ukrzyżowany [17], chociaż Boska Jego natura nie cierpiała, i że Syn Człowieczy przed męką był w niebie, jak sam Pan powiedział [18]. Ten sam bowiem był Panem chwały, który według natury i prawdy stał się Synem Człowieczym, czyli człowiekiem, i Jego to były zarówno cuda, jak cierpienia, choć według czego innego działał cuda, a według czego innego — ten sam — znosił mękę.

Jak bowiem wiemy, że był jedną hipostazą, tak również wiemy, że zachował istotną różnicę obu natur. Jak zaś mogłaby występować różnica natur, gdyby nie ocalały różniące *się pomiędzy sobą natury*? Bo *różnica zachodzi między różnymi*.

Zauważmy tu, że w tym względzie, w jakim natury Chrystusa różnią się między sobą, czyli we względzie istoty, On łączy w sobie rzeczywistości krańcowo różne: przez swoje Bóstwo nawiązuje do Ojca i Ducha Świętego, a przez swoje człowieczeństwo — do Matki i wszystkich ludzi. I odwrotnie, w jakim względzie Jego natury się schodzą, w takim On różni się i od Ojca, i Ducha, i od Matki, i od pozostałych

---

[15] Leon Wielki, *List* 28, 4; PL 54, 768 B.
[16] Leon Wielki, j. w.
[17] Por. 1 Kor 2, 8.
[18] Por. J 3, 13.

ludzi. A że schodzą się Jego natury w hipostazie, gdyż tworzą jedną hipostazę zharmonizowaną, hipostazą taką różni się On od Ojca i od Ducha, od Matki i od nas.

Rozdział IV

ZASADA WYMIANY PRZYMIOTÓW

Nieraz już mówiliśmy o tym, że co innego jest istota, a co innego hipostaza, oraz że istota wskazuje na wspólny rodzaj, obejmujący hipostazy tego samego rodzaju — na przykład Bóg, człowiek — a hipostaza oznacza jednostkę indywidualną (*atomon*) — na przykład: Ojciec, Syn, Duch Święty, Piotr, Paweł.

Trzeba przy tym zauważyć, że wyraz Bóstwo lub człowieczeństwo oznacza istotę, czyli naturę, ale wyraz Bóg albo człowiek może wyrażać zarówno naturę — jak w zdaniu: „Bóg jest niepojęty", „Bóg jest jeden" — jak też hipostazę, jako że to, co bardziej szczegółowe, mieści się w tym, co jest bardziej ogólne. Tak jest w wypadku, gdy Pismo święte mówi: „Dlatego namaścił cię, Boże, Bóg twój" [1], bo tu wskazuje na Ojca i Syna, albo gdy mówi: „Człowiek pewien mieszkał w krainie Ausitis (Hus)" [2], bo ma tu na myśli określonego człowieka, Joba.

Ponieważ więc u Pana naszego Jezusa Chrystusa przyjmujemy dwie natury, a jedną hipostazę z obu natur złożoną, dlatego mając na względzie natury, mówimy o Bóstwie i człowieczeństwie, ale gdy myślimy o złożonej z nich hipostazie, wtedy albo mówimy o Chrystusie jako Bogu i człowieku jednocześnie, biorąc za podstawę obydwie natury, i jako o Bogu wcielonym; albo też — na podstawie jednej natury — mówimy jako tylko o Bogu lub Synu Bożym, lub tylko o człowieku i Synu człowieczym — czyli raz wychodząc od tego jedynie, co wyższe, a kiedy indziej znów jedynie od tego, co niższe. Jeden bowiem i ten sam jest zarówno tym i tamtym. Tamto wyższe istnieje odwiecznie z Ojca bez żadnej przyczyny, to drugie stało się później ze względu na ludzi. [3]

---

[1] Ps 44, 8.
[2] Job 1, 1.
[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 29 (*teol.* III), 18; PG 36, 97.

Mówiąc zatem o Bóstwie [Chrystusa] [4], nie przypisujemy Bóstwu swoistych cech człowieczeństwa. Nie powiemy przecież, że Bóstwo cierpi albo że jest stworzone. I podobnie o ciele lub człowieczeństwie nie orzekamy przymiotów właściwych Bóstwu. Nie nazwiemy bowiem ciała lub człowieczeństwa nie stworzonym. Natomiast mówiąc o hipostazie — czy uwzględniamy obie jej części, czy tylko jedną z nich — orzekamy o niej cechy obydwu natur. O ile bowiem Chrystus jest jednym i drugim, powiedzieć możemy o Nim, że jest Bogiem i człowiekiem, stworzonym i nie stworzonym, podległym cierpieniu i niepodległym. I chociaż na podstawie jednej z natur nazwiemy Go Synem Bożym i Bogiem, to jednak wobec tego, że przyjmuje cechy natury przyjętej, czyli człowieczeństwa, powiemy ⟨1000⟩ o Nim również, że jest Bogiem cierpiącym i „Panem chwały ukrzyżowanym" [5] — nie jako Bóg tylko, lecz przy tym i jako człowiek w jednej osobie. A znów gdy bierzemy Go jako człowieka i Syna człowieczego, to wobec tego, że przyjmuje przymioty i prerogatywy natury Boskiej, powiemy o Nim słusznie, że to przedwieczne dziecię i człowiek bez początku — nie jako dziecię i człowiek, lecz jako Bóg, który będąc przedwiecznym, stał się w określonym czasie dziecięciem.

Na tym więc polega zasada wymiany [przymiotów], że jedna natura udziela ze swej strony naturze drugiej tego, co ma jako własne — dzięki tożsamości hipostazy i wzajemnemu przenikaniu się natur. Zgodnie z tym możemy mówić o Chrystusie: „Ten Bóg nasz był widziany na ziemi i przestawał z ludźmi" [6], a także: ten człowiek jest nie stworzony, niepodległy cierpieniu i nieogarniony [7].

---

[4] Jako istocie czy naturze.

[5] Por. 1 Kor 2, 8.

[6] Bar 3, 38.

[7] Zwyczajnie jednak tak nie mówimy, ponieważ określenie „ten człowiek" w mowie potocznej oznacza ludzką osobę, a w wypadku Chrystusa jest tylko ludzka natura, osoba zaś Boska. Nie zachodzi obawa mylnej sugestii w przypadku odwrotnym, tj. gdy orzekamy o Boskiej osobie Chrystusa cechy ludzkie, np.: „Bóg się rodzi, Moc truchleje... ma granice Nieskończony". Brzmi to paradoksalnie, lecz w świetle wyłożonej tu zasady jest ścisłe i prawdziwe.

Rozdział V

ILOŚĆ NATUR[1]

Podobnie jak w samym Bogu przyjmujemy jedną naturę, lecz odróżniamy trzy rzeczywiste hipostazy i uważamy, że wszystko, co należy do natury lub istoty, jest w Nim proste, a to, czym różnią się hipostazy (Osoby), widzimy tylko w trzech ich właściwościach, mianowicie: w nieposiadaniu przyczyny i ojcostwie — w posiadaniu przyczyny i synostwie — w posiadaniu przyczyny i pochodzeniu, rozumiejąc przy tym, że hipostazy są nierozdzielne ze sobą i nie odległe od siebie, przeciwnie, zespolone najściślej bez zmieszania bytują w sobie wzajemnie[2], stanowiąc jedno bez utożsamienia się — są bowiem trzy, mimo że złączone — i różniąc się pomiędzy sobą bez podziału, a nadto choć każda z nich istnieje sama przez się, czyli jest doskonałą hipostazą, i zachowuje nie tkniętą swoją właściwość, czyli sobie tylko właściwy sposób bytowania, to jednak wszystkie schodzą się we wspólnej istocie [Bóstwa] i we właściwościach [Boskiej] natury, a przez to, że nie odłączają się od hipostazy Ojca i nie wychodzą poza nią, są jednym Bogiem i jednym Bogiem się nazywają: tak również przyjmujemy w Boskim, niewymownym i przechodzącym wszelkie rozumienie i pojęcie[3] Wcieleniu jednej z Osób Świętej Trójcy, Boga Słowa a Pana naszego Jezusa Chrystusa — dwie natury, Boską i ludzką, złączone ze sobą i zjednoczone hipostatycznie, oraz jedną [przyjmujemy] hipostazę, z tych dwu natur złożoną, twierdząc, że także po zjednoczeniu zachowują one swoją integralność trwając w jednej złożonej hipostazie, czyli w jednym Chrystusie, i pozostają w całej swojej prawdzie, podobnie jak ich naturalne cechy, a zjednoczone bez zmieszania, różnią się pomiędzy sobą bez podziału i podlegają liczeniu.

---

[1] Przeciwko zwolennikom Sewera (wspomnianego już w rozdziale poprzednim teoretyka monofizytyzmu w Syrii), który utrzymywał, że nie można mówić o dwu naturach u Chrystusa bez popełnienia błędu nestorianizmu, ponieważ liczba wprowadza podział. Autor w swej argumentacji idzie za Leoncjuszem, Bazylim, Grzegorzem z Nazjanzu i Maksymem.

[2] Por. księga I, r. VIII, s. 44.

[3] Por. Flp 4, 7.

Podobnie bowiem jak trzy hipostazy Świętej Trójcy zjednoczone są bez zmieszania i różnią się pomiędzy sobą bez ⟨1001⟩ podziału i są liczone, a liczba nie sprawia w nich rozłączenia ani oddalenia, ani przemiany, ani podziału — uznajemy przecież Ojca, Syna i Ducha Świętego za jednego Boga — tak również natury u Chrystusa: choć są zjednoczone, to jednak zjednoczone są bez zmieszania, i choć się wzajemnie przenikają, to jednak nie doznają przejścia lub przemiany jednej w drugą, lecz każda z nich zachowuje niezmiennie właściwą sobie odrębność, a choć są liczone, to jednak liczba nie wprowadza podziału i Chrystus pozostaje jeden, doskonały zarazem w Bóstwie, jak i w człowieczeństwie.

Liczba bowiem w ogóle nie wprowadza ani podziału, ani połączenia, lecz tylko wskazuje, ile jest przedmiotów, które liczymy, niezależnie od tego, czy są one ze sobą złączone, czy też występują luźnie. Na przykład o liczbie przedmiotów złączonych mówimy w zdaniu: „Ta ściana składa się z pięćdziesięciu kamieni". A o liczbie przedmiotów występujących luźnie: „Pięćdziesiąt kamieni leży na tym polu". Lub jeszcze inaczej o połączonych: „Dwie natury są w węglu" — tj. natura ognia i drzewa. A znów o rozdzielonych: „Inna jest natura ognia, a inna drzewa". Jak widzimy, co innego łączy lub dzieli przedmioty, nie liczba.

Jak więc o trzech hipostazach Bóstwa, choć są ze sobą zjednoczone, nie można powiedzieć, że są jedną hipostazą, jeśli nie chcemy ich ze sobą pomieszać i znieść ich odrębności, tak i o dwóch naturach Chrystusa, zjednoczonych hipostatycznie, nie można mówić, że są jedną naturą — bez zatarcia, pomieszania i zniesienia właściwej im odrębności.[4]

Rozdział VI

CAŁA NATURA BOSKA W JEDNEJ ZE SWYCH OSÓB ZJEDNOCZYŁA SIĘ Z CAŁĄ NATURĄ LUDZKĄ, A NIE CZĘŚĆ TYLKO Z CZĘŚCIĄ[1]

Pojęcia wspólne i ogólne orzekamy o podmiotach cząstkowych, które znajdują się w ich zakresie. Otóż wspólna jest

[4] Por. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 17; PG 32, 143—148.
[1] Sewerianie głosili zwalczany tu pogląd, wychodząc z błęd-

istota jako rodzaj (*eidos*), a cząstkowa — hipostaza. Cząstkowa jednak [jest hipostaza] nie przez to, jakoby miała tylko część natury, a innej części nie miała, lecz jest cząstkowa liczebnie jako indywidualna jednostka (*atomon*), wchodząca w zakres tej samej natury. Przyjęte jest bowiem, że hipostazy różnią się nie naturą, tylko liczbą.

Dlatego więc orzekamy istotę o hipostazie, ponieważ w każdej z hipostaz, należących do tego samego rodzaju, znajduje się istota w całej swej zupełności. Stąd to hipostazy różnią się pomiędzy sobą nie istotą, lecz przypadłościami, czyli cechami wyróżniającymi, charakterystycznymi dla hispostazy, a nie dla natury. Toteż nawet definicja hipostazy określa ją jako „naturę wziętą łącznie z przypadłościami". [2]

Hipostaza więc posiada i to, co wspólne [tj. istotę], i to, ⟨1004⟩ co charakterystyczne jest dla niej, i jeszcze samoistność bytu, czego istota nie posiada, bo ma byt w hipostazach.

Dlatego też się mówi, że jeśli cierpi jedna z hipostaz [Boskich], to cała istota cierpiała w jednej ze swych hipostaz, która oczywiście cierpiała w naturze swojej, dostępnej cierpieniu. Z czego jednak nie wynika, że także inne hipostazy równorzędne cierpiały wespół z hipostazą, która przyjęła cierpienie.

Twierdzimy zatem, że natura Bóstwa znajduje się najzupełniej cała w każdej ze swych hipostaz, cała w Ojcu, cała w Synu, cała w Duchu Świętym, i że dlatego w pełni Bogiem jest Ojciec, w pełni Bogiem Syn, i w pełni Bogiem Duch Święty.

Konsekwentnie więc też wyznajemy, że we Wcieleniu jednej z hipostaz Trójcy Świętej — Boga-Słowa, cała i zupełna natura Bóstwa zjednoczyła się poprzez tę hipostazę z całą naturą ludzką, a nie tylko część [jednej natury] z częścią [drugiej]. Przecież i święty Apostoł mówi: „W nim zamieszkała

---

nych założeń filozoficznych. Sądząc mianowicie, że jednostki indywidualne posiadają tylko cząstkę natury ogólnej — np. człowiek konkretny tylko cząstkę natury ludzkiej — wnosili stąd, że we Wcieleniu tylko część Bóstwa (niby jedna trzecia natury Boskiej) zjednoczyła się również tylko z częścią człowieczeństwa, przyjętą przez Chrystusa.

[2] Por. Bazyli, *List* 38, 6; PG 32, 336 C. Ogólny pogląd Ojców Kapadockich, idących tu za neoplatonikami, Ammoniuszem i Porfiriuszem.

cała pełnia Bóstwa cieleśnie"[3], (1005) tj. w Jego ciele. I uczeń tegoż Apostoła[4], natchniony i w Bożych sprawach biegły Dionizy, twierdzi, że całe Bóstwo weszło we wspólnotę z nami poprzez jedną ze swoich hipostaz.[5]

To jednak nie może nas upoważniać do wniosku, jakoby wszystkie hipostazy świętego Bóstwa, tj. wszystkie trzy, zjednoczyły się osobowo z wszystkimi hipostazami ludzkimi. Żadną miarą bowiem nie ma udziału we Wcieleniu Boga-Słowa ani Ojciec, ani Duch Święty — poza upodobaniem i wolą.

Nadto wyznajemy, że cała Boska istota weszła w zjednoczenie z całą też naturą ludzką [którą przyjął Bóg-Słowo]. Nie pominął bowiem niczego, co w naszej naturze zaszczepił, stwarzając nas na początku, lecz przyjął wszystko: ciało, duszę rozumną i myślącą oraz wszystkie właściwe im cechy. Bo natura, której by brakło bodaj jednego z tych składników, nie byłaby człowiekiem. Całego mnie więc przyjął cały i cały ze mną całym się zjednoczył, by całego uzdrowić. „Co bowiem nie zostało przyjęte, nie doznało też uleczenia."[6]

Zjednoczyło się zaś Słowo Boga z człowieczeństwem poprzez umysł (*nous*), gdyż on zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy czystością Bóstwa a materialnością ciała.[7] Bo umysł sprawuje hegemonię w duszy i ciele jako najczystsza część duszy, a sam podlega hegemonii Bożej. Również u Chrystusa umysł sprawował przysługującą sobie hegemonię, lecz w zależności od owej hegemonii wyższej, której podlegał i służył, wykonując to, czego chciała Boska wola [Chrystusa][8].

---

[3] Kol 2, 9.

[4] Domniemany. W istocie nieznany bliżej pisarz z końca w. V lub początku VI, autor kilku dzieł teologiczno-mistycznych, które on sam, dla nadania im powagi, przypisał św. Dionizemu, pozyskanemu dla wiary chrześcijańskiej przez św. Pawła w Areopagu w Atenach.

[5] Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, 1, 4; PG 3, 592 A.

[6] *Adagium* Ojców; por. Atanazy, *De salutari adventu Christi;* Grzegorz z Nazjanzu, *List do Kledoniosa; Mowa* 1; Cyryl, *Hom. in c. VIII Joannis.*

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38 (Na Boże Narodzenie) i *List* 101 (*do Kledoniosa*).

[8] Apolinaryści nie mogli pogodzić współistnienia dwóch hegemonii w jednej osobie — dziś powiedzielibyśmy: dwóch ośrodków

Umysł ten — z całym oczywiście człowieczeństwem — stał się siedzibą dla zjednoczonego z nim hipostatycznie Bóstwa, a nie współmieszkańcem, jak to sugeruje niegodziwa opinia [innych] heretyków, wyrażona w powiedzeniu: „Jeden korzec nie pomieści dwóch korców". Zbytnio materialnie pojmują oni rzeczywistość duchową. Jakże bowiem mógłby być Chrystus w całej pełni Bogiem i w całej pełni człowiekiem, współistotnym i Ojcu, i nam, ⟨1008⟩ gdyby tylko część Boskiej natury zjednoczyła się w Nim z częścią tylko natury ludzkiej?

Gdy mówimy, że natura nasza zmartwychwstała i wstąpiła do nieba, gdzie zajęła miejsce po prawicy Ojca, to nie w znaczeniu, jakoby wszystkie osoby ludzkie zmartwychwstały i zasiadły po prawicy Ojca, lecz że stało się to udziałem całej naszej natury w osobie Chrystusa. Mówi to wyraźnie święty Apostoł: „Wespół z nim — nas wzbudził i przeniósł [do nieba]" [9].

I to jeszcze twierdzimy, że we Wcieleniu zeszły się natury pojęte jako natury idealne. Wszelka bowiem natura jest wspólna hipostazom, które w niej uczestniczą, i nie można znaleźć takiej natury albo istoty jednostkowej, która by należała do jednej tylko hipostazy. W przeciwnym razie musielibyśmy uważać te same hipostazy za równe i różne co do natury, i tym samym twierdzić o Trójcy Świętej, mając na względzie Bóstwo, że jest w Niej i tożsamość, i odmienność istoty. Ta sama więc natura znajduje się w każdej hipostazie.

Gdy zatem mówimy, za *św. św.* Atanazym i Cyrylem, że natura Słowa się wcieliła [10], mamy na myśli to, że Bóstwo zjednoczyło się z ciałem. Z tego jednak nie można wnosić, że natura Słowa także cierpiała, gdyż Bóstwo w Chrystusie nie cierpiało. Słusznie zaś mówimy, że cierpiała w Nim natura ludzka — ale znów nie w tym znaczeniu, że wszystkie ludzkie hipostazy [w Nim cierpiały], bo wyznajemy w ten sposób tylko to, że Chrystus cierpiał w swojej wła-

dyspozycyjnych — dlatego odmawiali Chrystusowi „umysłu" (*nous*) ludzkiego, utrzymując, że jego miejsce zajęło właśnie Bóstwo. Autor rozwiewa tę trudność.

[9] Ef 2, 6.

[10] Chodzi o słynną formułę Apolinarego, mylnie przypisywaną (za Cyrylem) Atanazemu: „Jedna wcielona natura Boga-Słowa". Autor nadaje jej sens poprawny.

snej naturze ludzkiej. Mówiąc zatem: „natura Słowa" — mamy na myśli samo Słowo. W Nim bowiem była zarówno wspólność istoty, jak odrębność hipostazy.[11]

Rozdział VII

JEDNA HIPOSTAZA (OSOBA) BOGA-SŁOWA, WŁĄCZONA [W DWIE NATURY]

Twierdzimy zatem, że Boska hipostaza Boga-Słowa istniała przed wszelkim czasem i odwiecznie jako prosta i nie złożona, nie stworzona i bezcielesna, niewidzialna, niedotykalna i nie objęta przestrzenią, posiadająca wszystko, co ma Ojciec, jako współistotna Mu, a różniąca się od hipostazy Ojcowskiej jedynie zrodzeniem się i właściwością Synostwa, doskonała[1] i nigdy nie odłączona od hipostazy Ojca. Lecz w ostatnim czasie to Słowo, nie opuszczając Ojcowskiego łona, zamieszkało pozaprzestrzennie w łonie świętej Dziewicy, bez pośrednictwa nasienia, niepojęcie, w sposób sobie tylko wiadomy, i do swej przedwiecznej ⟨1009⟩ hipostazy przyjęło sobie ciało ze świętej Dziewicy. We wszystkim było i ponad wszystkim jednocześnie, przebywając w łonie świętej Bogarodzicy, lecz w Niej na mocy Wcielenia. Przyjmuje więc ciało, z Niej biorąc pierwiastki naszej istoty[2], tj. ciało ożywione duszą rozumną i myślącą, i wskutek tego samą hipostazę Boga-Słowa otrzymuje ciało za własną hipostazę, a prosta poprzednio hipostaza Słowa staje się jak gdyby złożoną[3], złożoną mianowicie z dwu doskonałych natur, z Bóstwa i człowieczeństwa. I odtąd posiada wyróżniające właściwości Boskiego synostwa Boga-Słowa, którymi różni się od Ojca i Ducha, i posiada też wyróżniające właściwości przyjętego ciała (człowieczeństwa), którymi różni się od Matki i od pozostałych ludzi. Ale także posiada przymioty natury Boskiej, według których stanowi jedno z Ojcem i Duchem,

---

11 Czyli: wspólna trzem Osobom natura lub istota Boska zjednoczyła się we Wcieleniu cała z człowieczeństwem Chrystusa, o ile była naturą Słowa, nie zaś innych Osób.

1 Według niektórych kodeksów: mająca doskonałą istotę Bóstwa.

2 Dosłownie: naszego ciasta, por. Rz 11, 16.

3 Złożoną co do natur, dla których jest hipostazą.

jak również cechy natury ludzkiej, według których jednoczy się z Matką i z nami. Ponadto różni się tak od Ojca, i Ducha, jak od Matki i od nas tym jeszcze, że On jedynie jest zarazem Bogiem i człowiekiem, co uważamy za najbardziej wyróżniającą cechę Osoby Chrystusa.

Stąd to uznajemy Go za jedynego Syna Bożego także po Wcieleniu, i zarazem za Syna Człowieczego, jednego Chrystusa, jednego Pana, jedynego jednorodzonego Syna i Słowo Boga, Jezusa, naszego Pana.

Czcimy też dwa Jego narodzenia, jedno przedwieczne z Ojca, wyższe ponad przyczynę i ponad pojęcie, i ponad czas, i ponad naturę, i drugie w ostatnim czasie — dla nas, według nas i ponad nasz sposób [rodzenia się]. Dla nas, bo dla naszego zbawienia; według nas, bo stał się człowiekiem z niewiasty i w zwykłym czasie brzemienności; ponad nasz sposób rodzenia się, bo nie z nasienia, lecz z Ducha Świętego i ze świętej Dziewicy, i ponad prawo poczęcia.

Głosimy Go nie jako Boga ⟨1012⟩ tylko, pozbawionego naszego człowieczeństwa, ani też jako tylko człowieka, odartego z Bóstwa, ani jako raz takiego, raz innego — lecz jako jednego, tego samego, równocześnie Boga i człowieka, doskonałego Boga i doskonałego człowieka, całego Boga i całego człowieka, rozumiejąc, że ten sam był w całości Bogiem razem ze swym ciałem, i ten sam w całości człowiekiem razem ze swym Najwyższym Bóstwem. Mówiąc zaś: „doskonałego Boga" i „doskonałego człowieka" wyrażamy zupełność i nienaruszoność natur, a w słowach: „całego Boga" i „całego człowieka" wskazujemy na jedność i niepodzielność hipostazy.[4]

Przyjmujemy też „jedną naturę Boga-Słowa wcieloną"[5], przez wyraz „wcieloną" rozumiejąc istotę (substancję) ciała za błogosławionym Cyrylem[6]. Bo i ciałem stało się Słowo, i nie utraciło swojej własnej niematerialności. Całe się wciela i całe pozostaje nie ogarnione. W ciele swoim staje się małe i drobne, ale w Bóstwie nadal trwa jako niezmie-

---

[4] *Expositio fidei a Patribus Nicaenis contra Paulum Samosatensem*, III. (W aktach soboru efeskiego, 431 r.)

[5] Por. wyżej, r. VI.

[6] Por. Cyryl Aleksandryjski, List do dworu cesarskiego (*Commonitorium)*, PL 77.

rzone. Ciało jego bowiem nie współrozprzestrzenia się z Jego bezmiernym Bóstwem.

Cały więc jest doskonałym Bogiem, ale nie Jego całość jest Bogiem, bo jest Bogiem i człowiekiem. Cały też jest doskonałym człowiekiem, ale nie całość Jego jest człowiekiem, bo jest i człowiekiem, i Bogiem. „Całość" bowiem wskazuje na naturę, a „cały" na hipostazę, podobnie jak „inne" oznacza naturę, a „inny" — osobę.[7]

Trzeba zaś wiedzieć [8], że gdy mówimy o wzajemnym przenikaniu się natur u Chrystusa, to wiemy, że przenikanie się (*perichoresis*) zależy od natury Boskiej, gdyż tylko ona przechodzi przez wszystko, jak chce, i wszystko przenika, a jej nic nie przenika. Ona też udziela swoich przymiotów ciału, ale sama pozostaje niezależna od ciała i nie bierze udziału w jego doznaniach. Bo jak słońce darzy nas swoim różnorakim działaniem, a samo pozostaje niedostępne dla działań naszych, tak o wiele bardziej odnosi się to do Stwórcy i Pana słońca.

Rozdział VIII

ODPOWIEDŹ DLA TYCH, KTÓRZY INDAGUJĄ: CZY NATURY PANA SPROWADZAJĄ SIĘ DO ILOŚCI CIĄGŁEJ CZY TEŻ DO ROZŁĄCZNEJ?[1]

Jeśliby zaś ktoś zapytywał w sprawie natur Chrystusa, ⟨1013⟩ czy sprowadzamy je do [kategorii] ilości ciągłej, czy też rozłącznej, temu odpowiemy: natury Pana, to nie jakieś jedno ciało albo jedna linia ani jedna płaszczyzna, ani też czas czy przestrzeń, by je można było sprowadzać do ilości ciągłej. Bo na sposób ciągły mierzymy te wymienione ilości.

Trzeba natomiast wiedzieć o tym, że liczeniu podlegają te rzeczy, które się pomiędzy sobą różnią, a gdzie nie zachodzi

---

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *List 101 do Kledoniosa* o Wcieleniu Pańskim.

[8] Por. wyżej, r. III.

[1] Podchwytliwe pytanie monofizytów, szczególnie zwolenników patriarchy Sewera. Oni sami sprowadzali „zmieszane" natury Chrystusa do kategorii ilości — lub wielkości — ciągłej, nie wyróżniając Jego człowieczeństwa i nie licząc go jako odrębnej drugiej natury.

żadna różnica, tam liczenie jest niemożliwe, i że tylko o tyle podlegają liczeniu, o ile się różnią. Tak na przykład Piotr i Paweł nie różnią się w aspekcie natury [ludzkiej] i dlatego w tym aspekcie nie podlegają liczeniu i nie powiemy o nich, że stanowią ilościowo dwie natury. Ponieważ jednak różnią się pomiędzy sobą w aspekcie hipostazy, powiemy słusznie, że przedstawiają oni dwie osoby. Liczymy zatem to, co jest różne, i o tyle, o ile jest różne.

Otóż natury Pana stanowią coś jednego — bez pomieszania — w aspekcie hipostazy, a różnią się — bez podziału — przez wzgląd na swą odrębność i w sposób przez nią wyznaczony. Dlatego o ile schodzą się w czymś jednym, nie podlegają liczeniu i stąd nie mówimy o dwu naturach u Chrystusa w aspekcie hipostazy; o ile zaś, choć nierozdzielne, różnią się jedna od drugiej, podlegają liczeniu. Przeto dwie są natury Chrystusa na zasadzie odrębności i w stopniu przez nią wyznaczonym. Choć bowiem schodzą się w jednej hipostazie i wzajemnie się przenikają, to jednak schodzą się tak, że się ze sobą nie mieszają, lecz każda zachowuje nadal właściwą sobie naturalną odrębność. Ponieważ zaś ze względu na tę odrębność, i tylko ze względu na nią, podlegają liczeniu, można je sprowadzić do kategorii ilości rozłącznej.

Jeden przeto jest Chrystus, zarazem doskonały Bóg i doskonały człowiek. Adorujemy Go więc wraz z Ojcem i Duchem oraz łącznie z Jego nieskalanym ciałem — jedną adoracją, nie odmawiając jej Jego ciału dlatego, że adorujemy je jako złączone z hipostazą Słowa, która również dla niego stała się hipostazą. Nie uprawiamy więc bałwochwalstwa.[2] Oddajemy bowiem kult nie zwykłemu ciału, lecz ciału złączonemu z Bóstwem i o ile obie natury schodzą się w jednej osobie i jednej hipostazie Boga-Słowa.

Lękam się dotknąć węgla przez wzgląd na ogień, który przeniknął drewno; adoruję obie natury Chrystusa ze względu na Bóstwo, które zjednoczyło się z ciałem. Nie wprowadzam bowiem czwartej (1016) osoby do Trójcy — uchowaj Boże! — lecz wyznaję wiarę w to, że jedną jest osobą Bóg-Słowo i Jego ciało. Trójca bowiem pozostała Trójcą także po Wcieleniu się Słowa.

---

[2] Zarzut monofizytów.

[*Dodatek*][3]

Odpowiedź dla tych, którzy zadają pytanie, czy dwie natury sprowadzają się do ilości ciągłej, czy też do rozłącznej

Natury Pana nie są ani jakimś jednym ciałem, ani jedną płaszczyzną, ani linią, przestrzenią lub czasem, by je można było sprowadzać do ilości ciągłej. Bo na sposób ciągły mierzymy te wymienione ilości. Natury zaś Pana jednoczą się — bez pomieszania — w hipostazie, a różnią się — bez podziału — na zasadzie swej odrębności i w sposób, jaki ona wyznacza. O ile więc się jednoczą, nie podlegają liczeniu. Nie mówimy bowiem, że natury Chrystusa są dwiema hipostazami albo dwiema naturami w aspekcie hipostazy. O ile natomiast różnią się jedna od drugiej, choć nierozdzielne, podlegają liczeniu. Dwie bowiem są natury [Chrystusa] na zasadzie odrębności i w stopniu przez nią wyznaczonym.

Zjednoczone w aspekcie hipostazy i wzajemnie się przenikające, jednoczą się bez pomieszania, nie zmieniając się jedna w drugą i zachowując właściwą każdej z osobna naturalną odrębność także po zjednoczeniu. Bo to, co stworzone, pozostaje stworzonym, a to, co nie stworzone — nie stworzonym. Ponieważ zaś ze względu na tę odrębność, i tylko z tego względu, podlegają liczeniu, można je sprowadzić do kategorii ilości rozłącznej.

Nie można zaś liczyć tych rzeczy, które się nie różnią pomiędzy sobą w niczym, bo tylko w tym aspekcie, w jakim się różnią, mogą być liczone. Na przykład Piotr i Paweł nie podlegają liczeniu w tym aspekcie, w jakim się schodzą, a ponieważ w aspekcie istoty [natury ludzkiej] schodzą się zupełnie, nie są dwiema naturami ani za takie nie uchodzą. Ale ponieważ różnią się pod kątem osoby, powiemy słusznie, że przedstawiają oni dwie osoby. Tak więc różnica jest podstawą liczenia.

---

[3] W wielu kodeksach spotyka się odmienną nieco wersję obecnego rozdziału, umieszczoną jednak tam — bez związku z kontekstem — po rozdziale IX księgi czwartej. Za Migne'em podajemy ją w tym miejscu.

Rozdział IX

WYJAŚNIENIE KWESTII, CZY MOŻE BYĆ NATURA BEZ HIPOSTAZY[1]

Jakkolwiek nie ma natury bez hipostazy[2], czy ⟨1017⟩ istoty bez osoby[3] — bo [tylko] w hipostazach i osobach dostrzegamy istotę czy naturę — to jednak z tego nie wynika, by w wypadku hipostatycznego zjednoczenia ze sobą natur każda z nich musiała mieć swoją własną hipostazę, gdyż tworząc razem jedną hipostazę, zarówno nie są pozbawione hipostazy, jak też nie ma każda osobno własnej hipostazy, lecz obie razem mają jedną i tę samą.[4]

Ta sama więc hipostaza Słowa, będąc hipostazą dla obu natur, zarówno sprawia, że żadna z nich nie pozostaje bez hipostazy, jak też nie dopuszcza, by obydwie miały odmienne hipostazy, ani nie jest hipostazą na przemian to jednej [natury], to drugiej, lecz stale dla obydwu jest hipostazą niepodzielnie i jednolicie. Nie dzieli się na części i nie rozdwaja, by dać część siebie jednej, a część drugiej [naturze], lecz cała jest hipostazą tej i cała tamtej, bez podziału, integralnie.

Bo ciało Boga-Słowa nie otrzymało bytu samoistnego poza Słowem, ani nie stało się oddzielną hipostazą obok hipostazy Słowa, lecz otrzymując byt w Jego hipostazie, zostało raczej przyjęte do hipostazy (*enypostatos*), a nie samo stało się osobną hipostazą. Stąd to ani nie jest ono pozbawione hipostazy, ani też nie wprowadza do Trójcy hipostazy obcej.

Rozdział X

HYMN *TRISHAGION*

Dlatego też uważamy za bluźnierczy ów dodatek do *Trishagionu*, ⟨1020⟩ pochodzący od niemądrego Piotra Folusz-

---

[1] Ci sami sewerianie — zob. wyżej r. VIII, przyp. 1 — sofistycznie dowodzili, że ponieważ nie ma natury bez hipostazy, wobec tego człowieczeństwo Chrystusa musi być albo odrębną osobą, albo nie istnieje wcale — zależnie od tego, czy się mu przypisze hipostazę, czy się jej odmówi.

[2] W oryginale: φύσις ἀνυπόστατος.

[3] W oryginale: *οὐσία ἀπρόσωπος*.

[4] Por. Leoncjusz, *De sectis*, act 7.

nika[1], ponieważ wprowadza on czwartą osobę, odróżniając Syna Bożego, który jest uosobioną Mocą Ojca, od Ukrzyżowanego, jak gdyby ten nie był owym „Mocnym", albo też przedstawia Trójcę Świętą jako cierpiącą i krzyżuje razem z Synem Ojca i Ducha Świętego. Precz z takim bluźnierczym i bezsensownym fałszerstwem!

My bowiem słowa „Święty Boże" odnosimy do Ojca — nie zastrzegając [oczywiście] wyłącznie dla Niego tytułu Bóstwa, wiemy bowiem, że i Syn jest Bogiem, i Duch Święty. A słowa „Święty Mocny" stosujemy do Syna, nie odmawiając mocy Ojcu i Duchowi Świętemu. Wreszcie ze słowami „Święty Nieśmiertelny" zwracamy się do Ducha Świętego, nie wyłączając z [cechy] nieśmiertelności ani Ojca, ani Syna. Do każdej bowiem z Osób odnosimy wszystkie tytuły Boskie równoznacznie i nierozdzielnie. Naśladujemy w tym świętego Apostoła, który mówi: „My zaś znamy jednego Boga Ojca, od którego jest wszystko, i jednego Pana Jezusa Chrystusa, przez którego jest wszystko, a my przez Niego"[2], i jednego Ducha Świętego, w którym jest wszystko, i my w Nim. Naśladujemy także Grzegorza Teologa, który tak gdzieś naucza: „Dla nas jeden jest Bóg Ojciec, z którego wszystko, i jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko, i jeden Duch Święty, w którym wszystko"[3] — przy czym wyrażenia „z którego", „przez którego" i „w którym" nie oznaczają różnych natur (bo nie zmieniałyby się wtedy zaimki albo porządek imion), lecz tylko wyszczególniają przymioty jednej i niezłożonej natury. Jest to oczywiste stąd jeszcze, że od nich znowu powracają do jednego — jeśli to ktoś uważnie czyta u tegoż Apostoła [w innym miejscu], mianowicie: „Z niego, i przez niego, i w nim jest wszystko; jemu chwała na wieki. Amen"[4].

Trishagion bowiem opiewa nie tylko Syna[5], lecz całą Trójcę Świętą, co poświadczają: święty i Bogu oddany Ata-

---

[1] Monofizyta, Piotr Folusznik, patriarcha Antiochii, dodał (ok. r. 470) do słów hymnu: „Święty Boże, Święty Mocny, Święty Nieśmiertelny" wezwanie: „Któryś za nas był ukrzyżowany".

[2] *1 Kor 8, 6.*

[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 39, 12; PG 36, 348 A-B.

[4] Rz 11, 36.

[5] Jak utrzymywali potem, broniąc się, monofizyci — wbrew powszechnej tradycji ówczesnej.

nazy[6], Bazyli[7], Grzegorz[8] i cały chór Ojców przez Boga natchnionych. Twierdzą oni, że przez trzykrotne „Święty” wskazują nam święci Serafini[9] trzy Osoby ⟨1021⟩ nadistotnego Bóstwa, a przez jednorazowe „Pan” uczą o jednej istocie władczej Trójcy i jednym Jej panowaniu. Mówi przeto Grzegorz Teolog: „W ten zatem sposób owo Święte Świętych, zasłonięte przez Serafinów i jako potrójna świętość sławione, okazuje się jednym władztwem i Bóstwem — co ktoś inny przede mną[10] o wiele trafniej i wznioślej uczenie roztrząsnął” [11].

Opowiadają też historycy Kościoła, że gdy za patriarchy Proklusa[12] lud w Konstantynopolu zanosił modły o odwrócenie klęski, którą Bóg groził, jakiś chłopiec z tłumu wpadł w zachwycenie i pewnie od aniołów przyswoił sobie *Trishagion* w tej postaci: „Święty Boże, Święty Mocny, Święty Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami!” A gdy znów przyszedł do siebie i oznajmił, czego się nauczył, cały tłum śpiewał tę pieśń i tak ustało zagrożenie.[13]

Także na świętym i wielkim czwartym powszechnym soborze w Chalcedonie[14] tak był śpiewany ów hymn *Trishagion*, jak nam przekazano. W tej bowiem postaci włączono go do akt tegoż świętego soboru.[15]

Jakże więc niepoważne to i lekkomyślne, by hymn, którego nauczyli aniołowie, który uwierzytelniło odwrócenie nie-

---

[6] Por. *O synodach*, 38; PG 26, 760 B.

[7] Por.: *Przeciw Eunom.* III, 3; PG 29, 661 A; *List* 226, 3; PG 32, 348 C.

[8] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 8; PG 36, 320 B.

[9] Por. Iz 6, 3.

[10] Tzn. Atanazy.

[11] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 8; PG 36, 320 B.

[12] Proklus z Konstantynopola od r. 426 biskup Cyzyku, od 434 patriarcha Konstantynopola († 446), był wraz z Cyrylem Aleksandryjskim zdecydowanym przeciwnikiem Nestoriusza.

[13] Faktem jest, że *Trishagion* w tej postaci był przepisany przez cesarza Teodozjusza II (408—450); por. Theoph. *Chronogr.* PG 108, 245. W formie grecko-łacińskiej znalazł się w gallikańskiej liturgii mszalnej na początku VI wieku (synod w Vaison 529, 3; PL 70, 90 n). W St. Gallen już w IX i X w. śpiewano podczas adoracji Krzyża św. w Wielki Piątek greckołaciński *Trishagion*. Por. Lambillote, *Antiphonaire*, Bruxelles 1867, 116 ns. — Paleogr. music. (Solesmes 1889, 70 ns.).

[14] W r. 451.

[15] Por. *Concil. Chalcedon. Act.* I [Mansi VI, 936 C].

szczęść, hymn który uznało i zatwierdziło zgromadzenie tak wielu świętych Ojców, jeszcze pierwej zaś śpiewali Serafini na wysławienie Trójosobowego Bóstwa — znieważany był przez niemądry pomysł Folusznika i niby poprawiany, jak gdyby ten przewyższał Serafinów. Co za zuchwalstwo, żeby nie powiedzieć — szaleństwo.

My zaś w dalszym ciągu — choćby wściekały się demony — zachowamy formułę dawną: „Święty Boże, Święty Mocny, Święty Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami!”[16]

Rozdział XI

NATURA POD ASPEKTEM RODZAJU I JEDNOSTKI. RÓŻNICA MIĘDZY ZJEDNOCZENIEM A WCIELENIEM. SENS FORMUŁY: „JEDNA WCIELONA NATURA BOGA-SŁOWA”

Naturę można rozpatrywać albo czysto pojęciowo w ⟨1024⟩ oderwaniu od rzeczywistego jej istnienia; albo też jako wspólnie istniejącą we wszystkich hipostazach tego samego rodzaju, które obejmuje, i wtedy mówimy o naturze jako rodzaju; lub wreszcie jako tę samą, całkowicie istniejącą łącznie ze swymi przypadłościami w jednej tylko hipostazie, i wówczas mówimy o naturze indywidualnej, która jest identyczna [co do istoty] z ową pojętą jako rodzaj.

Otóż Bóg-Słowo nie przyjął we Wcieleniu ani natury wziętej czysto pojęciowo — nie byłoby to bowiem Wcielenie, tylko pozór i iluzja Wcielenia — ani też natury, pojętej jako rodzaj, gdyż nie przyjął wszystkich jej hipostaz; lecz przyjął naturę indywidualną, identyczną z naturą pojętą jako rodzaj (przyjął bowiem istotne elementy naszej istoty). Przyjął ją jednak nie jako samoistną i już pierwej stanowiącą jednostkę, bo dopiero w Jego hipostazie otrzymała ona swój byt. Sama bowiem hipostaza Boga-Słowa stała się hipostazą dla ciała, i w tym to znaczeniu „Słowo stało się

---

[16] Autor poświęcił temu hymnowi osobną rozprawę pt. Περὶ τοῦ Τρισαγίου; PG 95, 28 D. Świadczy to o tym, jak dużą rolę odgrywał *Trishagion* w polemice trynitarnej. Dziś odnosimy trzykrotne „Święty” nie tyle do poszczególnych Osób Trójcy Świętej, ile raczej do Boskiej istoty ogólnie.

ciałem"[1] — oczywiście bez swej przemiany — a ciało — Słowem, podobnie nie doznając zmiany, a Bóg stał się człowiekiem. Albowiem i Słowo jest Bogiem, i człowiek stał się Bogiem wskutek zjednoczenia w hipostazie.

Mówiąc zatem o „naturze Słowa", mamy na myśli naturę indywidualną.[2] Nie oznacza bowiem ten zwrot — w sposób właściwy i wyłączny — ani jednostki niepodzielnej, czyli hipostazy, ani też ogółu hipostaz, lecz tylko naturę wspólną, o ile konkretnie istnieje w jednej z hipostaz.

Co innego oznacza wyraz zjednoczenie, a co innego — wcielenie. Zjednoczenie wskazuje tylko na połączenie się, lecz jeszcze nie mówi, co z czym się łączy. Wcielenie natomiast, albo też uczłowieczenie się *(enanthropesis)* — bo to jest to samo — wskazuje na połączenie się z ciałem albo z człowiekiem, podobnie jak rozżarzenie wskazuje na zjednoczenie się z ogniem. Sam błogosławiony Cyryl objaśniając w drugim *Liście do Sukcensa* formułę: „Jedna wcielona natura Boga-Słowa" tak mówi: „Gdybyśmy powiedzieli: »Jedna (1025) natura Boga-Słowa« i na tym poprzestali, nie dodając »wcielona«, i niejako pomijając Wcielenie, wtedy może nawet niezupełnie bezpodstawnie mogliby nas przebiegle zapytać: »Jeżeli wszystko jest jedną naturą, to gdzie doskonałe człowieczeństwo? Albo jakże powstała podobna do naszej istota?« Ponieważ jednak wyraz »wcielona« oznacza zarówno doskonałość człowieczeństwa, jak pokrewieństwo istoty z naszą, niech przestaną się wspierać na trzcinowej łodydze"[3].

Naturę Słowa zatem rozumiał tu [św. Cyryl] jako naturę, bo gdyby użył wyrazu „natura" zamiast „hipostaza", można było powiedzieć to logicznie bez dodawania „wcielona". Zgodnie przecież z prawdą przypisujemy Bogu-Słowu jedną hipostazę.

Podobnie również Leoncjusz z Bizancjum zrozumiał tę formułę jako mówiącą o naturze, a nie o hipostazie.[4] A bło-

---

[1] J 1, 14.

[2] Dosłownie: naturę w jednostce niepodzielnej.

[3] Cyryl, *List* 46, 2; PG 77, 244 A.

[4] Leoncjusz, *De sectis*, act. 8; PG 86, 1, 1252 B-D; 1253 AD; 1256—1257. Autorstwo tego traktatu jest wątpliwe. Inglas widzi w nim pracę, zależną wprawdzie od Leoncjusza († ok. 543), ale autorstwa Teodora z Raithu (początek VII w.); por. Bardenhewer, *Patrologie*, 3, 473.

gosławiony Cyryl w apologii drugiego anatematyzmu przeciwko zarzutom Teodoreta[5] tak mówi: „Natura Słowa, czyli hipostaza, to jest samo Słowo"[6]. A więc „natura Słowa" nie oznacza ani wyłącznie hipostazy, ani też ogółu hipostaz, lecz naturę wspólną jako istniejącą całkowicie w hipostazie Słowa.

Stwierdziliśmy zatem, że natura Słowa wcieliła się, czyli zjednoczyła się z ciałem. By jednak natura Słowa [Boska] cierpiała w ciele, tego nigdy dotąd nie słyszeliśmy. Natomiast wiemy, że Chrystus cierpiał w ciele. A więc wyrażenie „natura Słowa" nie oznacza [samej] hipostazy.

Należy jeszcze raz podkreślić, że wcielić się znaczy zjednoczyć się z ciałem, a zdanie: „Słowo stało się ciałem" oznacza, że hipostaza Słowa bez własnej przemiany stała się hipostazą ciała.

Podobnie też stwierdziliśmy, że Bóg stał się człowiekiem, a człowiek Bogiem, bo Słowo, będąc Bogiem, bez swej przemiany stało się człowiekiem. Żeby jednak natura Boska stała się człowiekiem albo wcieliła się, czy uczłowieczyła — o tym nigdy nie słyszeliśmy. Wiemy natomiast, że Boska natura zjednoczyła się w jednej ze swych hipostaz z naturą ludzką. I podobnie, że Bóg przyjął postać naszą, czy też obcą dla siebie naturę, mianowicie naszą — to stwierdziliśmy. ⟨1028⟩ O każdej z hipostaz można powiedzieć „Bóg", ale mówić o hipostazach, że to są natury Boskie — nie sposób. Nie słyszeliśmy bowiem, by Bóstwem był osobno sam Ojciec albo osobno sam Syn, albo osobno sam Duch Święty, gdyż „Bóstwo" *(theotes)* oznacza naturę, a „Ojciec" — hipostazę, podobnie jak i człowieczeństwo oznacza naturę, a Piotr — hipostazę. Wyraz „Bóg" więc zarówno wskazuje na wspólną naturę, jak też jednoznacznie odnosi się do każdej z hipostaz, podobnie jak wyraz „człowiek". Bo Bóg to Ten, który ma naturę Boską, a człowiek — ten, kto ma ludzką.

Przy tym wszystkim trzeba pamiętać, że Ojciec i Duch Święty nie mieli udziału we Wcieleniu Słowa inaczej, jak tylko przez Boską moc cudotwórczą i upodobanie woli.[7]

---

[5] Biskup Cyru w Syrii od 423, najuczeńszy przeciwnik Cyryla Aleksandryjskiego († ok. 458).

[6] Cyryl, *Apolog. c. Theodoret;* PG 76, 401 A. Słownictwo przed 451 r. nie ustalone.

[7] Por. Dionizy Ps. Areopagita, *O imionach Bożych,* r. 8; PG 3, 644.

Rozdział XII

ŚWIĘTA DZIEWICA JEST MATKĄ BOGA. PRZECIW NESTORIANOM[1]

Sławimy świętą Dziewicę jako Matkę Boga (*Theotokos)* w ścisłym i prawdziwym tego miana znaczeniu. Bo jak prawdziwie Bogiem był Ten, który się z Niej narodził, tak prawdziwie jest Matką Boga Ta, która porodziła prawdziwego Boga, kiedy z Niej przyjął ciało. Ale mówiąc, że Bóg się z Niej narodził, nie twierdzimy, jakoby sama Boska natura Słowa wzięła z Niej początek bytu, lecz tylko, że to Boże Słowo, zrodzone poza czasem i bez początku przedwiecznie z Ojca i zawsze współistniejące z Ojcem i Duchem Świętym, „na końcu tych dni"[2] dla naszego zbawienia w Jej łonie zamieszkało i bez własnej przemiany wzięło z Niej ciało i narodziło się. Bo nie zwyczajnego człowieka porodziła święta Dziewica, lecz prawdziwego Boga. Nie Boga w czystym Bóstwie, lecz Boga w ciele. I to w ciele — nie jakoby przyniesionym z nieba, w którym by przez Nią przeszedł jak przez kanał[3], lecz z Niej wziął sobie ciało współistotne z naszym i dał mu byt w sobie jako w hipostazie. Gdyby bowiem z nieba przyniósł ciało, a nie wziął go z naszej natury, co za pożytek byłby z Jego Wcielenia? Przecież Wcielenie Boga-Słowa dokonało się po to, by ta grzeszna i upadła, zepsuta nasza natura zwyciężyła sama tyrana, który ją podszedł, ⟨1029⟩ i w ten sposób ocalała od zagłady, jak mówi święty Apostoł: „Ponieważ przez człowieka śmierć, przez człowieka też i powstanie ze śmierci"[4]. Jeśli zatem pierwsze jest prawdziwe, to i drugie.

A jeżeli nawet mówi [tenże Apostoł]: „Pierwszy Adam z ziemi — ziemski, drugi zaś Adam — Pan z nieba"[5] — to nie twierdzi, że On ciało miał z nieba, lecz że nie był wyłącznie człowiekiem. Bo oto i Adamem Go nazwał, i Panem,

---

[1] Ten rozdział nie znajduje się w kodeksach, lecz zamieszczają go w tym miejscu późniejsze wydania dzieł św. Jana Damasceńskiego. Co do treści idzie tu autor za Grzegorzem z Nazjanzu, *List 1 do Kledoniosa* (Epist. 101).

[2] Hbr 1, 2.

[3] Tak uczyli gnostycy (Syryjczyk Bardesanes † 222) i Nestoriusz.

[4] 1 Kor 15, 21.

[5] 1 Kor 15, 47.

chcąc stwierdzić, że jednocześnie był jednym i drugim. „Adam" bowiem oznacza pochodzącego z ziemi, lecz z ziemi pochodzi oczywiście natura ludzka jako utworzona z prochu. Natomiast „Pan" jest odpowiednikiem istoty Boskiej.

Jeszcze tak mówi św. Apostoł: „Zesłał Bóg Syna swego jednorodzonego, który stał się z niewiasty"[6]. Nie powiedział: „przez niewiastę", lecz: „z niewiasty". Zaznaczył przez to, że ten sam jest jednorodzonym Synem Bożym i Bogiem, który z Dziewicy stał się człowiekiem; i ten sam narodził się z Dziewicy, który jest Synem Bożym i Bogiem. I to właśnie przez cielesne narodzenie się z Niej stał się człowiekiem, a nie przez zamieszkanie w ukształtowanym już uprzednio człowieku, jak [zamieszkuje Bóg] w proroku. Sam bowiem w całej istocie i prawdzie stał się człowiekiem, dając w swojej hipostazie istnienie ciału, ożywionemu duszą rozumną i myślącą i stając się sam dla tego ciała hipostazą. To bowiem oznaczają słowa: „Który stał się z niewiasty". Jakżeby zresztą samo Słowo Boga znaleźć się mogło „pod Prawem"[7], gdyby się nie stało współistotnym z nami człowiekiem?

Dlatego więc słusznie i zgodnie z prawdą nazywamy świętą Maryję Matką Boga. A ten tytuł zawiera w sobie całą tajemnicę Wcielenia. Bo jeśli rodzącą była Matka Boga, to niewątpliwie narodził się z Niej Bóg, lecz także oczywiście i człowiek. Jakże by bowiem „z niewiasty" mógł narodzić się Bóg, istniejący przedwiecznie, jeśliby się nie stał człowiekiem? Poza tym jeśli to syn ludzki[8], to i człowiek. A jeśli znów ten zrodzony z niewiasty jest Bogiem, to oczywiście jest to ten sam, który z Ojca zrodził się co do natury Boskiej i nie mającej początku, i ten sam, który w ostatnich czasach narodził się z Dziewicy co do natury mającej początek i podległej czasowi, tj. ludzkiej. To zaś oznacza, że Pan nasz, Jezus Chrystus jest jedną hipostazą [Osobą], a ⟨1032⟩ dwie ma natury i dwa miał narodzenia.

Dalecy jesteśmy natomiast od tytułowania świętej Dziewicy „Matką Chrystusa" *(Christotokos)*, ponieważ to miano wynalazł dla obalenia tytułu „Matki Boga" i na zelżywość Tej, która jedyna odbiera cześć ponad wszystkie stworzenia, ów

---

[6] Gal 4, 4.
[7] Gal 4, 4.
[8] Bo zrodzony z Maryi jako człowieka.

plugawy i obmierzły i po żydowsku usposobiony Nestoriusz, naczynie hańby (oby się rozpękł razem ze swym ojcem diabłem!). Przecież i Dawid był namaszczony (*christos*) jako król, i Aaron jako arcykapłan — bo namaszczenie otrzymuje godność królewska i kapłańska — a nawet każdy człowiek może być nazwany *christos*, o ile nosi w sobie Boga, ale przecież nie jest Bogiem z natury.

A ten potępiony przez Boga Nestoriusz ważył się także nazwać Zrodzonego z Dziewicy „nosicielem Boga" (*Theoforos*)[9]. My zaś żadną miarą nie nazywamy Go ani nie pojmujemy jako „nosiciela Boga", lecz jako Boga wcielonego. Słowo bowiem samo stało się ciałem, gdy się poczęło z Dziewicy i zjawiło się jako Bóg już z przyjętą naturą [ludzką], jednocześnie przebóstwioną przezeń i powołaną do bytu. Tak więc zupełnie jednocześnie dokonało się to troje: przyjęcie natury, jej zaistnienie i jej przebóstwienie przez Słowo. Konsekwentnie więc uważamy świętą Dziewicę za Matkę Boga i tak Ją nazywamy — nie tylko przez wzgląd na naturę Słowa, lecz także z powodu przebóstwienia człowieczeństwa [któremu dała życie]. W zdumiewający bowiem sposób jednocześnie dokonało się i poczęcie Słowa przez Bożą Matkę, i zaistnienie w samym tym Słowie ciała, i dostarczenie przez Nią ponad prawa bytu sięgającej możności utworzenia się dla Twórcy i stania się człowiekiem — dla Boga, Stwórcy wszystkich rzeczy, przebóstwiającego z kolei to, co przyjął, podczas gdy zjednoczenie zabezpieczało niezmienność tego, co się zjednoczyło — tj. nie tylko tego, co było Boskie, ale i tego, co było ludzkie, czyli i tego, co było ponad nami, i tego, co było nasze. Bo nie najpierw stał się takim, jak my, a potem dopiero kimś stojącym ponad nami, lecz nieprzerwanie od samego zaistnienia było jedno i drugie dzięki temu, że ciało od chwili poczęcia miało byt w samym Słowie. To więc, co ludzkie [u Chrystusa], jest takie zgodnie z własną naturą, a to, co właściwe Bogu i Boskie, istnieje w Nim ponad prawami przyrody. Miał także wszystkie przymioty, właściwe ożywionemu duszą ciału, a przyjął je ze względu na ekonomię zbawienia. W zakresie naturalnego ruchu były one w całej prawdzie przyrodzone.[10]

---

[9] Apolinary nawet tego tytułu nie przyznawał Słowu, a wymyślił inny: *Sarkoforos* — nosiciel ciała.

[10] Cyryl Aleksandryjski, *Contra Nestorium*, ks. 1.

⟨1033⟩ *Rozdział XIII*

PRZYMIOTY OBU NATUR

Ponieważ wyznajemy, że ten sam Pan nasz Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem, przeto też twierdzimy, że ma On wszystko, co ma Ojciec, z wyjątkiem tylko niezrodzoności, i ma także wszystko, co miał ów pierwszy Adam — z wyjątkiem grzechu — czyli ma ciało i duszę rozumną i myślącą, a nadto odpowiadające dwu naturom dwojakie naturalne przymioty: dwie naturalne wole, Boską i ludzką; dwa naturalne działania — działanie Boskie i działanie ludzkie; dwojaką naturalną wolność — Boską i ludzką, a także mądrość i wiedzę — Boską i ludzką. Będąc bowiem współistotny Bogu i Ojcu, z całą wolnością chce i działa jako Bóg, a będąc współistotny również nam, z całą wolnością chce i działa jako człowiek. Bo Jego są cuda, Jego też i cierpienia.

Rozdział XIV

DWOJAKA WOLA I WOLNOŚĆ PANA NASZEGO JEZUSA CHRYSTUSA

Ponieważ zatem Chrystus ma dwie natury, utrzymujemy, że ma również dwa naturalne chcenia i dwa naturalne działania. A ponieważ znów jedna jest hipostaza owych dwu natur, twierdzimy, że także jeden jest chcący i działający naturalnie według obydwu natur — z których i w których, i którymi jest Chrystus. Lecz chce i działa nie według każdej z nich oddzielnie, ale jednolicie, gdyż „chce i działa w każdej z dwu form z udziałem drugiej" [1]. Bo „gdzie jest ta sama istota, tam również chcenie i działanie jest to samo, a gdzie różna istota, tam różne także chcenie i działanie" [2]. I odwrotnie — gdzie chcenie i działanie jest to samo, tam również ta sama jest istota, a gdzie chcenie i działanie jest różne, tam też różna jest istota.

Stąd to [3] z jednego działania i woli u Ojca, Syna i Ducha Świętego poznajemy tożsamość natury [Trzech Osób]. W Bo-

---

[1] Leon Wielki, *List do Flawiana*, 4; PL 54, 768.
[2] Bazyli, *List* 189; PG 32, 692 ns.
[3] Por. wyżej, księga II, r. XXII.

skim zaś Wcieleniu z różnicy działań i chceń wnosimy o różnicy także natur, a znów stwierdzając różnicę natur, przyjmujemy różnicę ich chceń i działań. Jak bowiem liczba natur u tego samego Chrystusa — jeśli ze czcią to pojmujemy i mówimy — nie dzieli jednego Chrystusa, (1036) lecz tylko dowodzi, że również w zjednoczeniu zachowała się różnica natur; tak i liczba chceń i działań istotnie właściwych Jego naturom (bo według obu natur pragnął naszego zbawienia i dokonał go) nie wprowadza rozdziału — uchowaj, Boże! — lecz tylko wskazuje na to, że także po zjednoczeniu ostały się te natury nienaruszone, i na nic więcej. Bo utrzymujemy, że chcenia i działania są właściwościami natury, a nie hipostazy. (Mam na myśli samą władzę chcenia i władzę działania, dzięki którym chce i działa, cokolwiek zdolne jest chcieć i działać.) Gdybyśmy bowiem przyjęli, że są to właściwości hipostazy, zmuszeni bylibyśmy również przyjąć wielorakość chceń i działań u trzech Osób Trójcy Świętej.

Trzeba przy tym wiedzieć, że to nie to samo: chcieć, a chcieć w określony sposób. Samo chcenie bowiem, podobnie jak widzenie, należy do natury i jest wspólne wszystkim ludziom, natomiast sposób chcenia nie płynie z natury, lecz zależy od naszego wyboru, podobnie jak sposób widzenia. Nie wszyscy bowiem ludzie jednakowo chcą, jak też nie wszyscy jednakowo widzą.

To samo można odnieść do działania. Bo i chcenie takie lub inne, i widzenie takie lub inne, i również działanie takie lub inne obrazują sposób używania woli, wzroku i zdolności do działania, właściwy tylko temu, kto się tymi władzami posługuje i wyodrębniający go spośród innych w zależności od tych różnic.[4]

Bo proste chcenie nazywamy wolą (*thelesis*), czyli władzą chcenia, która jest rozumnym pożądaniem i dążeniem naturalnym. Gdy zaś chcemy czegoś w określony sposób, czyli gdy wola wybiera przedmiot chcenia, wtedy mówimy o rozmyślnym akcie woli. Uzdolniony do chcenia jest ten, kto może chcieć — jak np. uzdolniona do chcenia jest zarówno natura Boska, jak ludzka. Chcącym zaś jest podmiot, który posługuje się wolą, czyli osoba, np. Piotr.

---

[4] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*, I, 2; PG 91, 289, 292.

Ponieważ więc Chrystus jest jeden i jedna jest Jego osoba, zatem także jeden jest w Nim podmiot chcenia — zarówno Boskiego, jak ludzkiego. A ponieważ ma dwie natury uzdolnione do chcenia, gdyż rozumne — wszelka bowiem istota rozumna jest uzdolniona do chcenia i wolna — zatem także znajdziemy u Niego dwie wole i dwa dążenia naturalne. Tenże sam przecież jest uzdolniony do chcenia według obu swoich natur (naszą bowiem władzę chcenia, jaką mamy z natury, przyjął za swoją).

A ponieważ jeden jest Chrystus i jeden podmiot chcenia według każdej z dwóch natur, to jeden Mu też przypiszemy przedmiot chcenia. Nie jakoby tego tylko chciał, czego chciał zgodnie z naturą swoją Boską (nie Bóstwo bowiem chciało jeść, pić i podobnie), lecz że chciał również tego, co podtrzymuje ⟨1037⟩ naturę ludzką, bez rozbieżności w wyborze, lecz z zachowaniem właściwości natur. Bo wtedy chciał tego naturalnie [w naturze swojej ludzkiej], kiedy i Boska Jego wola tego chciała i pozwalała człowieczeństwu znosić lub czynić to, co mu jest właściwe.

W sposób następujący dowodzimy zaś, że człowiek ma wolę ze swej natury. Poza życiem Boskim są trzy rodzaje życia: wegetatywne, sensytywne i umysłowe. Życiu wegetatywnemu właściwy jest ruch odżywiania się, wzrastania i rozmnażania się, a życiu sensytywnemu — ruch impulsywny z reakcją na podniety, umysłowemu wreszcie i duchowemu — ruch dowolny. Otóż, jeśli życie wegetatywne ma z natury ruch służący odżywianiu, a życie sensytywne ma z natury ruch impulsywny, to również z natury życie umysłowe ma ruch dowolny. Ten zaś nie jest niczym innym, jak wolą. Stąd, ponieważ Słowo stało się ciałem — ożywionym, rozumnym i wolnym — miało także władzę chcenia.[5]

Dalej: tego, co mamy z natury, nie nabywa się ćwiczeniem. Nikt przecież nie wyucza się myśleć, żyć, odczuwać głód czy pragnienie lub spać. Ale podobnie również nie uczymy się chcieć. Stąd płynie wniosek, że zdolność chcenia mamy z natury.

I jeszcze: podczas gdy u istot nierozumnych rządzi natu-

---

[5] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 301.

ra, to człowiek sam rządzi naturą, poruszając się ze swobodą, jak chce. Konsekwentnie więc musi on mieć wrodzoną zdolność chcenia.

Nadto: skoro człowiek został stworzony na obraz błogosławionego i ponadistotnego Bóstwa, a Bóg ze swej natury jest wolą i wolnością, to i człowiek jako Jego obraz ma wolność i wolę z natury. Ojcowie bowiem wolność definiowali jako wolę.

I znowu: ogół ludzi ma zdolność chcenia, nie zaś jedni tak, drudzy nie. Co zaś występuje powszechnie u ogółu, znamionuje naturę jednostek tego ogółu. Zatem z natury posiada człowiek zdolność chcenia.[6]

I jeszcze: natura nie dopuszcza jakiegoś „więcej albo mniej", a ponieważ chcenie właściwe jest wszystkim jednakowo, a nie jednym więcej, drugim mniej, stąd wniosek: człowiek ma zdolność chcenia z natury. A jeśli człowiek ma wrodzoną zdolność chcenia, to ma ją również Pan, nie tylko jako Bóg, ale i jako człowiek. Skoro bowiem przyjął naszą naturę, to otrzymał także naszą zdolność chcenia, którą mamy z natury. I w tym to znaczeniu Ojcowie twierdzą, że wyraził w sobie naszą wolę.

Gdyby wola nie była związana z naturą, to albo musiałaby wiązać się z osobą, albo byłaby przeciwna naturze. Lecz jeśliby wiązała się z osobą, to Syn miałby wolę odmienną od woli Ojca, gdyż to, co wiąże się z osobą, jest właściwe tej tylko osobie. Jeśliby zaś była przeciwna naturze, to spowodowałaby zniszczenie natury, gdyż cokolwiek jest naturze przeciwne, niszczy to, co z naturą harmonizuje.

Bóg i Ojciec wszechrzeczy chce — albo o ile jest Ojcem, albo o ile jest Bogiem. Jeśli chce, o ile jest Ojcem, to inna będzie Jego wola niż wola Syna, gdyż Syn nie jest Ojcem. Jeśli zaś chce, o ile jest Bogiem, a Bogiem jest również Syn, i Bogiem jest także Duch Święty, wtedy wola jest rzeczą natury[7]; a więc jest naturalna.

Dalej: gdzie jest jedna wola, tam zdaniem Ojców jedna jest również istota. Gdyby zatem jedna tylko była wola u Chrystusa, wspólna Jego Bóstwu i człowieczeństwu, jedna też musiałaby być Jego istota.

---

[6] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 304.
[7] Wspólnej trzem Boskim Osobom.

I znowu: zdaniem Ojców jedna tylko wola nie ujawniałaby różnicy natur. Należałoby więc albo — przyjmując jedną naturalną wolę u Chrystusa — odrzucić różnicę natur, albo uznając różnicę natur, nie mówić już o jednej woli.

I jeszcze: według świętej Ewangelii przyszedł Pan do krainy Tyru i Sydonu, „a wszedłszy do domu, nie chciał, aby ktokolwiek o tym wiedział, ale nie mógł się utaić"[8]. Jeśli Boska Jego wola jest wszechmocna, a On, mimo że chciał, nie mógł pozostać w ukryciu, to oczywiście tylko jako człowiek nie mógł, mimo że chciał, a więc też jako człowiek miał zdolność chcenia.

I znowu mówi Ewangelia: „Gdy przyszedł na miejsce [Golgoty], rzekł: Pragnę. I podano mu wino zmieszane z żółcią, a skosztowawszy, nie chciał pić"[9]. Jeśli więc ⟨1041⟩ jako Bóg cierpiał pragnienie, a po skosztowaniu nie chciał pić, to jako Bóg doznawałby pożądania, bo przecież pożądaniem jest i pragnienie, i kosztowanie. A jeśli nie jako Bóg, to z całą pewnością jako człowiek. A zatem miał też zdolność chcenia jako człowiek.[10]

I św. Apostoł Paweł mówi: „Stał się posłusznym aż do śmierci, i to do śmierci na krzyżu"[11]. Otóż, czy posłuszeństwo jest poddaniem woli rzeczywistej, czy tylko pozornej? Nie nazwiemy przecież istoty nierozumnej posłuszną lub nieposłuszną. Lecz posłusznym Ojcu stał się Pan nie jako Bóg, ale jako człowiek. Jako Bóg bowiem nie może być posłuszny ani nieposłuszny, bo posłuszeństwo należy do [osób] podporządkowanych, jak powiedział św. Grzegorz.[12] Miał więc wolę Chrystus również jako człowiek.

[Wolność woli]

Mówiąc zaś o woli naturalnej, pojmujemy ją nie jako zdeterminowaną[13], lecz jako wolną. Bo co rozumne, to na pew-

[8] Mk 7, 24; por.: Mt 15, 21; Jan Damasceński, *O dwóch wolach w Chrystusie*, r. XL; PG 95, 180 A; papież Agaton (678—681), *List do cesarzów;* Mansi SS. Concil. Coll. XI, 252; PL 87, 1179.

[9] Por. Mt 27, 34; J 19, 28.

[10] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 321.

[11] Flp 2, 8.

[12] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 6; PG 36, 109 C.

[13] Tj. poddaną konieczności — ἀναγκασμένον (θέλημα).

no i wolne. Nie tylko bowiem nie stworzona natura Boska nie dopuszcza jakiegokolwiek zdeterminowania, ale także rozumna natura stworzona. To jest oczywiste. Jeśli Bóg jest z natury dobry, i z natury Stworzycielem, i z natury Bogiem, to nie jest tym wszystkim z jakiejś konieczności. Któż by Mu zresztą tę konieczność narzucił?

Trzeba zaś wiedzieć, że wolność ma różne znaczenia. Inaczej rozumie się ją u Boga, inaczej u aniołów, jeszcze inaczej u ludzi. U Boga jest ona ponadistotna. U aniołów taka, że decyzja odpowiada chęci, a wykonanie następuje bez zwłoki w czasie, gdyż anioł posługuje się wolnością z całą swobodą, jaką ma z natury, nie doznając oporów cielesnych ani też nie znając jakiegokolwiek przeciwnika. U ludzi natomiast chęć działania chronologicznie występuje przed wykonaniem, gdyż jakkolwiek człowiek jest wolny i wolność tę ma z natury, to jednak podlega pokusom diabła i napotyka przeszkodę w skłonnościach cielesnych. Z powodu więc tych pokus i tej ociężałości ciała opóźnia się u niego gotowość wykonania w stosunku do chęci.

Jeśli zatem Adam dobrowolnie uległ [pokusie] i dobrowolnie spożył owoc, to przede wszystkim chorowała w nas wola. A jeśli przede wszystkim chora była wola, a nie przyjęło jej wraz z naszą naturą Słowo we Wcieleniu, to jeszcze nie jesteśmy poza grzechem.

Nadto jeśli dziełem Słowa był dar wrodzonej (1044) wolności woli, a Ono nie przyjęło tej wolności we Wcieleniu, to albo to znaczy, że Jego własne dzieło zostało przezeń uznane za złe, albo że zazdroszcząc nam uzdrowienia pod tym względem, pozbawił nas uzdrowienia całkowicie, okazując się sam podległym słabości, skoro nie chciał albo nie mógł nas uzdrowić doskonale.

Nie można również mówić, że miał jedną wolę złożoną z dwu innych, jak miał złożoną z dwu natur hipostazę. Najpierw dlatego, że złożenie możliwe jest tylko tam, gdzie schodzą się elementy mające hipostazę, a nie takie, które nie mają bytu własnego, powtóre dlatego, że jeśli przyjmiemy złożoną wolę i działanie, to będziemy zmuszeni przyjąć złożenie także innych właściwości [dwu] natur [u Chrystusa], np. niestworzoności ze stworzonością, niewidzialności z widzialnością i innych tego rodzaju.

I jak byśmy też nazwali taką wolę złożoną? Nie można

przecież syntezie nadawać nazw jej komponentów, bo wtedy i to, co składa się z natur, nazywalibyśmy naturą, a nie hipostazą.

I jeszcze to, że jeśli założymy jedną wolę złożoną u Chrystusa, to odgrodzimy Go taką wolą od Ojca, bo Ojciec nie ma woli złożonej. Wypływa stąd wniosek, że tylko hipostaza jest u Chrystusa złożona i wspólna zarówno naturom, jak ich właściwościom [14].

Nie można jednak we właściwym znaczeniu mówić o podejmowaniu decyzji i o wyborze u Pana. Bo podjęcie decyzji jest opowiedzeniem się za tym, co się zamierza po dociekaniu i namyśle w wypadku niepewności, czyli po zastanowieniu *się i rozstrzygnięciu, za którym idzie wybór woli*, czyli wybranie i obranie czegoś z dwojga. Ale Pan, który nie był jedynie człowiekiem, lecz także Bogiem, wiedział wszystko bez potrzeby rozpatrywania i dociekania, zastanawiania się i rozstrzygania, a w swej naturze miał skłonność do dobra, a wstręt do zła. Tak też mówi prorok Izajasz: „Zanim dziecię potrafi wybrać zło, wybierze dobro, ponieważ zanim rozróżni dziecię między dobrem a złem, zbuntuje się przeciw złu, aby wybrać dobro" [15]. To „zanim" oznacza, że nie jak my — przez dociekanie i zastanawianie się [obierał dobro], lecz że będąc Bogiem i w Boski sposób stając się hipostazą w ciele, ⟨1045⟩ czy raczej jednocząc się z ciałem hipostatycznie, już dzięki swemu istnieniu i wszechwiedzy posiadał dobro z natury.

Cnoty zresztą [w ogóle] są naturalne i w równej mierze wszystkim nam wrodzone [16], choć nie wszyscy w równej mierze zgodnie z naturą postępujemy. Na skutek bowiem [pierwotnego] przewinienia przerzuciliśmy się od tego, co naturze odpowiada, do tego, co jest wbrew naturze.[17] Lecz Pan wyprowadził nas od tego, co się z naturą kłóci, z powrotem ku temu, co jest z nią w harmonii. A wyrażają to słowa: „Na obraz i podobieństwo" [18]. Stąd to ascezę z jej uciążliwościami nie po to wynaleziono, by nabywać cnotę niejako z ze-

---

[14] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 296.

[15] Iz 7, 15 (według Septuaginty).

[16] Godne uwagi myśli o cnocie, człowieku, ascezie (niżej). Chrześcijański głęboki humanizm.

[17] Por. wyżej, księga II, r. XXX.

[18] Rdz 1, 26.

wnątrz, lecz po to, by pozbyć się zła, które wtargnęło do natury z zewnątrz i jest jej przeciwne. Podobnie jak usuwamy mozolnie z żelaza rdzę, która nie jest dlań naturalna, a tylko przez nasze niedbalstwo na nim się osadza, i w ten sposób przywracamy mu jego naturalny blask.

Warto zauważyć, że wyraz *gnome* nie jest jednoznaczny, gdyż posiada liczne synonimy. Raz bowiem oznacza „radę", jak w słowach świętego Apostoła: „Co do dziewic nie mam rozkazań Pana, tylko radę wam daję" [19]. Kiedy indziej [oznacza] „zamiar", np. gdy mówi prorok Dawid: „Przeciw ludowi twojemu podjęli [zły] zamiar" [20]. To znów [oznacza] „postanowienie" [lub „dekret"], jak u Daniela: „Na kogo to wydano ten haniebny dekret?" [21] Czasem jeszcze wyraz ten jest jednoznaczny z wiarą lub mniemaniem, lub usposobieniem. Krótko mówiąc: *gnome* ma około dwudziestu ośmiu znaczeń.[22]

Rozdział XV

RODZAJE DZIAŁANIA WŁAŚCIWE PANU NASZEMU JEZUSOWI CHRYSTUSOWI[1]

Następnie twierdzimy, że dwojakie również działanie miał Pan nasz, Jezus Chrystus. Jako ⟨1048⟩ Bóg i współistotny Ojcu miał oczywiście działanie Boskie, ale skoro stał się człowiekiem współistotnym z nami, miał także działanie właściwe naturze ludzkiej.

Należy pamiętać o tym, że czymś innym jest samo działanie, a czymś innym to, co posiada zdolność działania, i jeszcze czymś innym jest wynik działania, a czym innym sam działający podmiot.[2]

Działaniem mianowicie jest sprawczy i samoistny ruch natury, a sama natura jest tym, co posiada zdolność działania.

---

[19] 1 Kor 7, 25.

[20] Ps 82, 4.

[21] Dn 2, 15.

[22] Wyszczególnia je wszystkie Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*; PG 91, 312.

[1] Przeciwko monoteletom, którzy przypisywali Chrystusowi jedno tylko działanie, mianowicie Boskie, mimo że przyjmowali u Niego dwie odrębne wole, Boską i ludzką.

[2] Por. Bazyli, *Contra Eunom.* IV; PG 29, 689 C.

Wynik działania to dopełnione dzieło, a podmiotem działającym jest ten, kto się działaniem posługuje, czyli hipostaza. Czasem jednak wynik działania określa się tym samym terminem co działanie, lub odwrotnie, jak na przykład gdy się mówi „stworzenie" *(ktisis)* z myślą o rzeczy stworzonej *(ktisma)*. Wtedy zwrot „wszelkie stworzenie" oznacza: wszystkie rzeczy stworzone.

Trzeba też mieć na uwadze, że działanie jest ruchem i że jest bardziej działane niż działające[3], jak to precyzuje Grzegorz Teolog w mowie o Duchu Świętym: „Jeśli zachodzi działanie, niewątpliwie musi ono być działane, a nie [samo] działać, i skoro tylko zostanie dopełnione, ustaje"[4].

I to jeszcze należy wiedzieć, że samo życie jest działaniem, i to u istot żywych działaniem pierwszym. Podobnie też działaniem jest u nich cały układ funkcji (procesów) życiowych, a więc zarówno odżywianie się i wzrastanie, czyli ruch wegetatywny, jak i reakcje na podniety, czyli ruch sensytywny, i wreszcie ruch umysłu i wolnej woli. „Wszelkie bowiem działanie jest zaktualizowaniem możności."[5] Jeśli więc cokolwiek z tego dostrzegamy u Chrystusa, bez wątpienia było Mu właściwe działanie ludzkie.

Działaniem jest także każda myśl, która w nas sama powstaje. Jest to działanie proste i nie implikujące relacji *(aschetos)*, gdyż umysł w samym sobie wewnętrznie snuje swoje myśli, bez czego właściwie nie zasługiwałby na nazwę umysłu. Ale też działaniem jest wyjawienie i przedstawienie za pomocą mowy tego, co jest w umyśle. To działanie nie jest już proste i bez odnośni, bo wykazuje relację zgodności myśli ze słowem. Działaniem również jest ów stosunek [uczuciowy], jaki ma działający podmiot do przedmiotu swego działania. W końcu do działania zaliczamy także sam wynik działania. Pierwsze [z wymienionych ostatnio działań] zachodzi w ⟨1049⟩ samej duszy [tj. myśl]; drugie jest działaniem duszy posługującej się pośrednictwem ciała [mowa]; trzecia — to działanie ciała ożywionego rozumną duszą [stosunek uczuciowy]; ostatnie — to już samo dzieło.

Umysł bowiem wystawia sobie naprzód to, co ma być do-

---

[3] W oryginale: ἐνεργεῖται μᾶλλον ἢ ἐνεργεῖ.

[4] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31, 6; PG 36, 140 A.

[5] Grzegorz z Nyssy, *O modlitwie Pańskiej*, mowa 4; PG 44, 1160 A.

konane, i następnie działa za pośrednictwem ciała. Hegemonia więc należy do duszy, gdyż ona posługuje się ciałem jako narzędziem i wprawia je w ruch oraz nim kieruje. Działanie zaś ciała, które dusza w ruch wprawia i którym kieruje, jest innego rodzaju.[6] Rola ciała polega na bezpośrednim kontakcie z tym, co jest dokonywane, na trzymaniu tego i jak gdyby obejmowaniu, podczas gdy rola duszy — na tworzeniu wzoru i nadawaniu kształtu wykonywanemu dziełu.

Gdy chodzi o Pana naszego Jezusa Chrystusa, to działanie cudów było dziełem Jego Bóstwa, ale dotknięcie ręką, chęć uzdrowienia i słowa: „Chcę, bądź oczyszczony" [7] — dziełem Jego człowieczeństwa. Również dziełem ludzkiej Jego natury było ⟨1052⟩ połamanie chlebów [8] i to, że usłyszał prośbę trędowatego i że powiedział: „chcę", ale dziełem Jego natury Boskiej było rozmnożenie chlebów i oczyszczenie trędowatego.[9] W obydwu bowiem działaniach swoich [ludzkich], tj. w działaniu duszy i w działaniu ciała, przejawiał jedno swoje toż samo działanie Boskie, z tamtymi zespolone i jednoczesne.

Podobnie bowiem jak uznajemy, że Jego natury są zespolone i wzajemnie się przenikają, a jednak nie zaprzeczamy ich odrębności, uważając je za numerycznie różne, a przy tym nierozdzielne, tak też uznajemy zespolenie zarówno chceń, jak działań, wiedząc, że się między sobą różnią i że są dwojakie, ale nie wprowadzamy między nimi podziału. Tak samo bowiem jak ciało nie doznało przemiany swojej natury *mimo przebóstwienia* [10], tak też wola i działanie, choć przebóstwione, nie przekroczyły swoich granic, gdyż Ten sam [jako Osoba] jest jednym i drugim [11], i w jeden, i w drugi sposób chce i działa, mianowicie w sposób Boski i w sposób ludzki.[12]

Dwa więc działania niewątpliwie trzeba przyjąć u Chrystusa wobec dwojakiej Jego natury. Bo „gdzie różnoraka jest

---

[6] Zdania wzięte dosłownie z fragmentu patriarchy Anastazego I (559—599); PG 94, 1048 C, uw. 36.

[7] Mt 8, 3.

[8] Por. J 6, 11.

[9] Por. Maksym, *Epist. dogm. 2 ad Marin.*

[10] Na skutek złączenia z naturą Boską w Osobie Słowa.

[11] *Bogiem i człowiekiem.*

[12] Por. Maksym, *Epist. 2 ad Marinum.*

natura, tam i działanie będzie różnorakie, a gdzie różnorakie działanie, tam różnoraka też musi być natura. I na odwrót — gdzie natura jest jedna i ta sama, tam jednorodne jest działanie, a gdzie jest jednorodne działanie, tam również istota jest jedna", jak uczą święci Ojcowie.

Zatem jedno z dwojga należy wybrać koniecznie: albo mówiąc o jednym tylko działaniu u Chrystusa mówić także o jednej tylko istocie; albo — jeśli prawdziwie z gorliwością strzeżemy prawdy i zgodnie z nauką Ewangelii i Ojców wyznajemy dwie istoty [u Chrystusa] — dwa także przyjmować działania, które odpowiednio im towarzyszą. Skoro bowiem współistotny jest Bogu Ojcu w Bóstwie, równy Mu także być musi i w działaniu. A ponieważ Ten sam jest również współistotny nam w człowieczeństwie, taki sam musi być także w działaniu. Tak bowiem mówi święty Grzegorz, biskup Nyssy: „Gdzie jest jedno działanie, tam bez wątpienia jedna też tylko jest możność działania"[13]. Wszelkie bowiem działanie jest zaktualizowaniem możności. Niepodobna zaś, by istoty nie stworzona i stworzona miały jedną [wspólną] naturę czy możność, czy działanie. Gdybyśmy więc mówili o jednym tylko działaniu u Chrystusa, to byśmy z samym Bóstwem Słowa związali takie stany rozumnej duszy, jak lęk, smutek i trwoga.

A jeśliby nam zarzucono, że tylko w odniesieniu do Trójcy Świętej mówili Ojcowie: „Gdzie jest jedna istota, tam i działanie jest jedno, a gdzie różnoraka istota, tam również działanie jest różnorakie"[14], ale nie należy przenosić na Wcielenie aksjomatu, który stosuje się tylko do samego Bóstwa — odpowiadamy na to tak: jeśli tylko o Bóstwie mówili tak święci Ojcowie, a Syn po Wcieleniu ⟨1053⟩ nie ma już tego samego działania, co Ojciec, to nie ma też tej samej [co Ojciec] istoty. Lecz wtedy do kogo odniesiemy słowa: „Ojciec mój aż dotąd działa, i ja działam"[15]? I te również: „Cokolwiek widzi Syn, że czyni Ojciec, to i on podobnie czyni"[16]. I te: „Jeśli nie wierzycie mnie, wierzcie moim dziełom"[17]. „Dzieła, które ja czynię, dają świadectwo

---

[13] Grzegorz z Nyssy, *O modlitwie Pańskiej*, Mowa 3; PG 44, 1160 B.

[14] Maksym, dz. cyt., II, 192.

[15] J 5, 17.

[16] J 5, 19.

[17] J 10, 38.

o mnie."[18] I jeszcze: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn, kogo chce, ożywia"[19]. To wszystko bowiem dowodzi, że miał On nie tylko tę samą istotę co Ojciec, lecz i to samo działanie.

Ponadto, jeśli roztaczanie Opatrzności nad wszystkim, co istnieje — a jest to przecież rodzaj działania — należy nie tylko do Ojca i Ducha Świętego, ale i do Syna także po Jego Wcieleniu, konsekwentnie ma On również po Wcieleniu to samo działanie co Ojciec.

I jeśli z cudów poznaliśmy, że Chrystus jest jednej istoty z Ojcem, a cuda są dziełem Boga, wynika stąd, że i po Wcieleniu miał On to samo działanie co Ojciec.[20]

Gdyby Jego Bóstwo razem z człowieczeństwem miało tylko jedno działanie, byłoby to działanie złożone. Lecz wtedy różniłoby się od działania Ojca albo też należałoby przyjąć, że i działanie Ojca jest złożone, a jeśli działanie jest złożone, to oczywiście złożona jest także Jego natura.

Jeśliby zaś nam zarzucono, że wraz z działaniem wprowadzamy [nową] osobę, odpowiadamy: Gdyby działanie miało wprowadzać nową osobę, to prawem logiki również na odwrót — osoba musiałaby pociągać za sobą działanie. A ponieważ w Trójcy Świętej są trzy Osoby, czyli hipostazy, to konsekwentnie trzy byłyby w Niej też działania. I podobnie — ponieważ jedno jest w Bogu działanie, to tylko jedna również byłaby Osoba, czyli hipostaza. Lecz święci Ojcowie zgodnie twierdzili, że gdzie jest jedna istota [nie zaś hipostaza], tam jest także jedno działanie.

Dodać można, że jeśli działanie wprowadza osobę, znaczyłoby to, że ci, którzy nie pozwolili mówić ani o jednym działaniu u Chrystusa, ani o dwóch, zabronili również dociekać tego, czy jest w Nim jedna osoba, czy dwie.[21]

Przecież i w rozżarzonym mieczu[22] pozostają nie naruszone zarówno dwie natury: ognia i żelaza, jak też dwa ich

[18] J 10, 25.
[19] J 5, 21.
[20] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone,* II; PG 91, 348—349.
[21] Sprawa papieża Honoriusza, który chce, aby zachowano definicję soboru chalcedońskiego, bez nowych dyskusji; PL 40, 470—474.
[22] Por.: Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 337—340; *De duabus voluntatibus;* PG 91, 189—192 — za Eulogiuszem Aleks. (por. Bardenhewer, *Ungedruckte Exzerpte* VII; *Patrologie* 376 i 392).

działania z odpowiednią skutecznością. Żelazo bowiem tnie, a ogień pali, i cięcie jest wynikiem działania żelaza, a palenie — działania ognia, przy czym występuje wyraźna odrębność obu działań i w palącym cięciu, i w tnącym paleniu, choć w zjednoczeniu tych dwu natur palenie nie obywa się bez cięcia, ani cięcie bez palenia. Podobnie więc jak wobec dwojakiego naturalnego działania [w tym wypadku] nie twierdzimy, że są tu dwa (1056) tnąco-palące miecze, ani też z racji, że jeden jest tylko miecz rozpalony, nie przeoczamy istotnej różnicy tych dwu działań, tak i u Chrystusa: działanie Jego Boskie i wszechmocne należy do Jego Bóstwa, a działanie takie jak nasze — do Jego człowieczeństwa. Dziełem Jego ludzkim było ujęcie dłoni dziecka i podniesienie go, a Boskim — przywołanie do życia.[23] Jedno i drugie działanie było różne, choć występują one nierozdzielnie razem w działaniu bosko-ludzkim.[24] A gdyby stąd, że jedna jest hipostaza Pana, wynikało, że jedno także jest działanie, to również z jedności hipostazy wynikałaby jedność natury.

Prócz tego, jeśli jedno tylko działanie przyjęlibyśmy u Pana, to będzie ono albo tylko Boskie, albo też tylko ludzkie, albo wreszcie ani jedno, ani drugie. Jeżeli przyjmiemy tylko Boskie, to uznamy Go wyłącznie za Boga i pozbawimy współistotnego nam człowieczeństwa. Jeśli zaś tylko ludzkie, znieważymy Go, czyniąc zeń wyłącznie człowieka. A jeśli ani Boskie, ani ludzkie, to nie będzie też On sam ani Bogiem, ani człowiekiem, ani współistotnym Ojcu, ani nam. Ze zjednoczenia bowiem wypływa tożsamość w aspekcie hipostazy, lecz przez to nie znikła odrębność natur. A skoro zachowała się odrębność natur, zachowały się też niewątpliwie właściwe im rodzaje działania. Nie ma bowiem natury bez działania.[25]

Nadto[26], gdyby jedno tylko działanie przyjąć u Chrystusa Pana, to będzie ono albo stworzone, albo nie stworzone, bo pośredniego nie ma, jak też nie ma pośredniej natury. Lecz jeśli stworzone, to ujawniać będzie tylko jedną natu-

---

[23] Por. Łk 8, 54.
[24] O działaniu bosko-ludzkim (teandrycznym) por. niżej r. XIX w tejże księdze, s. 182.
[25] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*; PG 91, 337—341.
[26] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*.

rę — stworzoną. Jeśli zaś nie stworzone, będzie miało tylko znamiona Istoty nie stworzonej. Musi bowiem z całą pewnością odpowiadać naturze to, co jest naturalne, a nie może istnieć natura niezupełna. Działanie zatem harmonizujące z naturą nie może pochodzić spoza niej i, oczywiście, także natura nie może ani istnieć, ani być poznaną bez właściwego *sobie działania*. Bo każdy byt uwierzytelnia tożsamość swojej natury przez to, co sprawia.

Gdyby jedno tylko było działanie u Chrystusa, dokonywałoby ono zarazem dzieł Boskich i ludzkich. Lecz nie ma takiego bytu, który by, pozostając w swoim stanie naturalnym, mógł sprawiać efekty sobie wzajem przeciwstawne. Ogień bowiem nie może chłodzić i ogrzewać, a woda osuszać i nawilżać. Jakże by więc Ten, który jest co do natury Bogiem i stał się co do natury człowiekiem, mógł dokonywać cudów i zarazem znosić mękę, jedno tylko mając działanie?

Skoro Chrystus przyjął ludzki umysł wraz z duszą rozumną i myślącą, to z całą pewnością [posługiwał się nim i] myślał, i myśleć będzie zawsze. Lecz myśl to właśnie działanie umysłu. Zatem też jako człowiek Chrystus działał i działać będzie zawsze.

Wszechstronnie mądry i przy tym wielki święty, Jan Chryzostom ⟨1057⟩ tak mówi w drugiej *Homilii na Dzieje Apostolskie:* „Nie zbłądziłby ten, kto by również Jego mękę uznał za działanie. Bo znosząc to wszystko, dokonał dzieła owego wielkiego i godnego podziwu: zniszczył śmierć i wszystko inne sprawił" [27].

Jeśli wszelkie działanie definiujemy jako „istotny ruch właściwy jakiejś naturze" — tak uczą biegli w tych sprawach — to któż może wskazać naturę bez ruchu, czyli zupełnie pozbawioną działania, albo też znaleźć działanie, które by nie było ruchem naturalnej siły?[28] Lecz nikt mądry nie przypisze przecież jednego naturalnego działania Bogu i stworzeniu, jak mówi błogosławiony Cyryl: „Ani natura ludzka nie przywróciła życia Łazarzowi [29], ani też Boska wszechmoc [nad nim] nie płakała [30]. Płacz bowiem jest właś-

[27] Jan Chryzostom, *Hom.* 1, 3; PG 60, 18.
[28] Por. *Scholion* Sofroniusza, patriarchy jerozolimskiego († 638).
[29] Por. J 11, 1 ns.
[30] Por. J 11, 35.

ciwy człowieczeństwu, a udzielanie życia — Życiu uosobionemu"[31]. Mimo to jednemu przypisujemy to i tamto dzięki tożsamości osoby.[32] Jeden bowiem jest Chrystus i jedna Jego osoba, czyli hipostaza. Ale przy tym dwie ma On natury: naturę swego Bóstwa, i naturę swego człowieczeństwa. Dlatego i chwała, związana w sposób naturalny z Bóstwem, stała się wspólną obydwu naturom wobec tożsamości hipostazy, ale też i słabość, związana z ciałem[33], podobnie obydwu naturom stała się wspólna [poprzez hipostazę]. Bo jeden i ten sam jest tym i tamtym, tj. Bogiem i człowiekiem, i do jednego należy wszystko, co właściwe Bóstwu, i wszystko, co właściwe człowieczeństwu. Cuda czyniło Bóstwo, jednak nie bez udziału ciała, a słabości przejawiało ciało, lecz nie poza Bóstwem. Także z ciałem cierpiącym złączone było Bóstwo, choć samo pozostawało niedostępne cierpieniu, a tylko sprawiało, że cierpienia [człowieczeństwa] miały przynieść zbawienie. A znów z działającym Bóstwem Słowa złączony był święty umysł [Chrystusa], myślący o tym wszystkim i rozumiejący to, co się dokonywało.[34]

Bóstwo udzielało wprawdzie ciału własnych przymiotów, samo jednak ⟨1060⟩ pozostawało niedostępne cierpieniom ciała. Ciało Jego bowiem nie cierpiało z udziałem Bóstwa, gdy przeciwnie, Bóstwo działało za pośrednictwem ciała, które Mu służyło za narzędzie. Choć więc od chwili poczęcia nie było żadnego rozdziału pomiędzy dwiema naturami i czynności jedynej Osoby pochodziły przez cały czas od każdej z nich, to jednak w żaden sposób nie zlewamy tego, co nierozdzielnie się połączyło, lecz z jakości dzieł rozpoznajemy, do której natury poszczególne czynności należały.

Działa zatem Chrystus według każdej ze swoich natur[35], i każda z nich działa w Nim z udziałem drugiej. Gdy Słowo wykonywało, co Jemu jest właściwe, działając z autorytetem i mocą natury Boskiej, czyli wykazując władztwo i suwerenność, ciało spełnia to, co właściwe jest jemu, idąc za upodobaniem Słowa, z którym jest złączone i którego stało

---

[31] Cyryl, *Thesaurus*, lib. XXXII, c. (W aktach soboru konstantynopolskiego III.)
[32] Por. Leon Wielki, *List* 10.
[33] Jak np. łzy, płacz.
[34] Por. Leon Wielki, *List 28 do Flawiana;* PL 54, 765—772.
[35] Por. Leon Wielki, j. w.

się własnością. Nie z siebie bowiem brało impuls do przeżyć właściwych swojej naturze, jak też nie uchylało się i nie broniło przed tym, co było przykre, ani nie znosiło wydarzeń jakby niewolniczo, lecz zgodnie z podległą [wobec Słowa] swoją naturą szło za wolą Słowa, i z Jego zbawczym zezwoleniem cierpiało lub czyniło to, co było mu właściwe, uwierzytelniając przez dzieła prawdę natury.

Lecz jak ponad naturę[36] począł się co do swej istoty z Dziewicy, tak też w sposób ponadludzki dokonywał tego, co ludzkie, chodząc na przykład po płynnej wodzie ziemskimi stopami[37] — nie dlatego, że woda stwardniała jak ziemia, lecz dlatego, że nieziemską mocą Bóstwa stała się niepłynna i nie ustępowała pod ciężarem nóg materialnych. Nie na sposób bowiem [tylko] ludzki czynił to, co ludzkie, gdyż nie tylko człowiekiem był, ale i Bogiem. Stąd to nawet Jego cierpienia były ożywiające i zbawcze. Ale podobnie i Boskich dzieł dokonywał nie w sposób [wyłącznie] Boski, bo nie tylko Bogiem był, ale i człowiekiem. Dlatego to czynił cuda przez dotknięcie, słowo i podobnie.

Lecz może[38] ktoś powie: Nie dlatego przypisujemy Chrystusowi jedno tylko działanie, że nie uznajemy Jego działania ludzkiego, lecz dlatego, że ludzkie działanie przeciwstawione Boskiemu jest tylko biernym doznaniem, i w tym właśnie ⟨1061⟩ znaczeniu mówimy o jednym tylko działaniu u Chrystusa. Na to odpowiadamy, że również ci, którzy jedną tylko naturę przyjmują u Chrystusa, nie dlatego to czynią, by ją odrzucić, lecz dlatego, jakoby zestawiona z Boską naturą uchodziła za całkowicie bierną. Lecz uchowaj Boże, byśmy dla odróżnienia ludzkiego działania od Boskiego mieli uważać ruch ludzki za bierne doznanie, ponieważ w ogóle nie poznaje się ani się nie określa stanu jakiejkolwiek rzeczy drogą porównania i przeciwstawienia. Wtedy bowiem wszystkie rzeczy wydałyby się przyczyną wzajemnie jedne dla drugich. I jeśli dlatego, że Boski ruch jest działaniem, ruch ludzki na mocy przeciwstawienia miałby być biernym doznaniem, to konsekwentnie także dlatego, że Boska natura jest dobra, zła już byłaby natura ludzka, i na odwrót:

---

[36] Por. Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 2; *List* 4.
[37] Por. Mt 14, 25 ns.
[38] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*; PG 91, 349—352.

dlatego że ludzki ruch uznamy za bierne doznanie, Boski ruch uznany będzie za działanie, a że znowu ludzka natura jest zła, Boska dlatego będzie doskonała, i w ten sposób wszystkie stworzenia będą złe, i kłamcą okaże się ten, kto powiedział: „I widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" [39].

My natomiast twierdzimy [40], że święci Ojcowie różnorako określali ruch ludzki zależnie od punktu widzenia i kontekstu. Nazywali go bowiem i możnością lub władzą *(dynamis)*, i aktem lub działaniem *(energeia)*, i różnicą, i ruchem, i przymiotem, i jakością, i biernym doznaniem *(pathos)* — jednak nie w przeciwstawieniu do ruchu właściwego Bogu. Bo możność (władzę) pojmowali jako ruch stały i niezmienny; akt zaś (działanie) — jako ruch charakterystyczny [dla określonej natury] i ujawniający istotne podobieństwo wszystkich jednostek należących do tego samego rodzaju; różnicę — jako ruch wyodrębniający, a ruch [po prostu] — jako określający; przymiot — jako ruch wskazujący na istotę i przysługujący tylko tej rzeczy, a nie innej; jakość — jako ruch stanowiący o rodzaju; bierne doznanie wreszcie — jako ruch poruszany. (Cokolwiek bowiem ma byt od Boga i nie jest Bogiem, doznaje biernie wprawiania się w ruch, jako że nie posiada ruchu samo w sobie, ani też nie jest siłą samo z siebie.) Nie przez przeciwstawność zatem [do Boga], jak powiedzieliśmy, tak się rzecz ma z ruchem, lecz zgodnie z ustanowieniem stwórczej Przyczyny, która wszystko urządziła.

Dlatego to Ojcowie mówili o ruchu ludzkim tak, jak i o Boskim, nazywając go działaniem. Bo ten, kto orzekł: „Każda forma działa z udziałem drugiej" [41], czyż nie to samo stwierdził, co ten, kto powiedział: „A gdy pościł czterdzieści dni, na koniec poczuł głód" [42]? (Bo ilekroć chciał, pozwalał [Pan] naturze działać tak, jak to było dla niej właściwe.) Czy nie jest to również w zgodzie z myślą tych [Ojców], którzy mówili o różnych działaniach u Niego, czy też przyjmowali działanie podwójne, czy wreszcie twierdzi-

---

[39] Rdz 1, 31.
[40] Następuje odpowiedź Maksyma, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 349—352.
[41] Leon Wielki, *List* 28, 4; PL 54, 768 B.
[42] Mt 4, 2.

li, że działanie jedno różniło się od drugiego? Wszystko to bowiem w różnych słowach *(di'antonymias)* oznacza dwa działania. Często też nawet liczbę wskazuje ta forma mówienia *(antonymia)*, podobnie jak wtedy, gdy się odróżnia działanie „Boskie" i „ludzkie"[43]. Bo różnicę stwierdza się tam, gdzie się coś różni, a jakże może się różnić to, co nie istnieje?[44]

⟨1064⟩ *Rozdział XVI*

PRZECIW TYM, KTÓRZY STAWIAJĄ ZARZUT, ŻE SKORO CZŁOWIEK MA DWIE NATURY I DWA DZIAŁANIA, TO U CHRYSTUSA KONSEKWENTNIE NALEŻAŁOBY PRZYJĄĆ TRZY NATURY I TYLEŻ DZIAŁAŃ[1]

Można słusznie mówić o dwu naturach u człowieka, ponieważ każdy człowiek rzeczywiście z dwu natur się składa, mianowicie z duszy i ciała, i ma je w sobie w stanie nieprzemienionym. Każda z nich bowiem mimo zjednoczenia z drugą zachowuje własną odrębność. Bo ani ciało nie jest nieśmiertelne, lecz podlega zniszczeniu, ani dusza nie jest śmiertelna, tylko nieśmiertelna, jak również ciało nie jest niewidzialne, a dusza nie jest widzialna dla cielesnych oczu. Dusza jest obdarzona rozumem, zdolna do myślenia i bezcielesna, a ciało jest materialne, widzialne i bezrozumne. Nie mogą więc cechy tak istotnie różne i sobie przeciwstawne należeć do jednej natury. Zatem dusza i ciało nie mają tej samej istoty[2].

Dalej, jeśli człowiek jest „zwierzęciem rozumnym i śmiertelnym", a każda definicja wyraża naturę przedmiotów definiowanych, to przecież nie pokrywa się „rozumne" ze „śmiertelnym" w aspekcie natury. Zatem na zasadzie samej definicji człowiek nie może mieć jednej tylko natury[3].

---

[43] Por. Cyryl, *In Joannem*, księga VIII.

[44] Por.: Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* PG 91, 349—352; Leon Wielki, *List 28 do Flawiana;* Grzegorz z Nyssy, *Antirrhet. adv. Apollin.*

[1] Sofizmat monofizytów idących za Sewerem.

[2] Ostatnie dwa zdania dosłownie wzięte z II fragmentu patriarchy Anastazego I Antiocheńskiego (559—599); PG 89, 1283 B.

[3] Tamże cały ten wywód.

A chociaż niekiedy mówimy o jednej naturze człowieka, to naturę bierzemy wówczas w znaczeniu rodzaju, twierdząc na przykład, że między człowiekiem a człowiekiem nie ma różnicy co do natury. Bo wszyscy ludzie są jednakowo utworzeni, gdyż składają się z duszy i ciała, i wszyscy w rezultacie posiadają dwie natury, dlatego też wszyscy podlegają jednej definicji. I nie ma w tym nic nielogicznego, skoro św. Atanazy nawet ogółowi stworzeń przypisuje jedną naturę — o tyle jedną, o ile są stworzeniami — tak oto mówiąc w swoim wywodzie przeciwko tym, którzy odrzucali Ducha Świętego: „Że ponad całym stworzeniem jest Duch Święty, różny od natury stworzeń i posiadający naturę Boską, łatwo to stwierdzić"...[4] Bo to, co jest wspólne jednocześnie wielu jednostkom, a nie występuje u jednych w stopniu większym, a u innych w mniejszym, nazywamy istotą.[5] A ponieważ każdy człowiek składa się z duszy i ciała, w tym ⟨1065⟩ znaczeniu mówimy o jednej naturze wszystkich ludzi. Lecz Osoby Pana nie możemy sprowadzić do jednej natury [wspólnej], bo w Nim dwie natury [Boska i ludzka] zachowały także po zjednoczeniu własną odrębność, a nie można wskazać na rodzaj „Chrystusów". Nie ma bowiem innego Chrystusa, złożonego z Bóstwa i człowieczeństwa, będącego zarazem Bogiem i człowiekiem.[6]

Następnie, co innego jest mówić o jedności [natury] rodzaju ludzkiego, a co innego o jedności istoty duszy i ciała. Bo w pierwszym wypadku jedność oznacza zupełną równość wszystkich ludzi, a w drugim — oznaczałaby zniesienie samego bytu duszy i ciała i wiodłaby do unicestwienia jednego i drugiego. Sprowadzenie bowiem do jedności albo sprawia, że jedno przechodzi w istotę drugiego, albo z dwojga czyni coś trzeciego i wtedy jedno i drugie ulega przemianie, albo wreszcie pozostawia oba czynniki w odrębności każdemu właściwej — i wtedy pozostaną zachowane dwie natury. Co do istoty przecież nie utożsamia się ciało z tym, co jest bezcielesne.

Nie ma zatem konieczności, by przez wzgląd na jedność natury ludzkiej — polegającą nie na utożsamieniu duszy

---

4 Atanazy, *Epist. I ad Serap.;* PG 26, 589 C.

5 Por. Eulogiusz, patriarcha aleksandryjski (508—607), fragment PG 86, 2953 C.

6 Por. Atanazy, *Epist. II ad Serap.*

i ciała, lecz na równości jednostek należących do rodzaju ludzkiego — przypisywać Chrystusowi jedną naturę, gdyż nie ma tu rodzaju, który by obejmował wiele hipostaz.

Jeszcze i to należy dodać, że — jak się powszechnie przyjmuje — każda synteza powstaje (1068) z komponentów bezpośrednich. Nie mówimy przecież, że dom składa się z ziemi i wody, lecz z cegieł i drzewa. Inaczej trzeba by utrzymywać, że człowiek składa się co najmniej z pięciu natur: z czterech pierwiastków i duszy. Tak samo więc i u Pana naszego Jezusa Chrystusa nie bierzemy pod uwagę elementów tych natur [7], z których się składa, lecz tylko komponenty bezpośrednie: Bóstwo i człowieczeństwo.[8]

Wreszcie, jeślibyśmy przyjmując dwie natury u człowieka, zmuszeni byli przypisać Chrystusowi trzy natury, to również i wy, którzy podobnie przyjmujecie, że człowiek składa się z dwóch natur, musielibyście głosić, że u Chrystusa są trzy natury. To samo odnosi się także do działań, gdyż z konieczności działanie odpowiada naturze.

Grzegorz Teolog poświadcza to, że człowiek uchodzi za złożonego z dwóch natur i że taki jest rzeczywiście, mówiąc: „Bo dwie są natury: Bóg i człowiek, podobnie jak dwie też: dusza i ciało” [9]. A w mowie o chrzcie stwierdza: „Ponieważ jesteśmy dwojakiej natury, bo składamy się z duszy i ciała, z natury widzialnej i niewidzialnej — dwojakie też mamy oczyszczenie: przez wodę i Ducha” [10].

Rozdział XVII

PRZEBÓSTWIENIE NATURY CIAŁA PANA I WOLI

Należy wiedzieć o tym, że gdy mówimy, iż ciało Pana doznało (1069) przebóstwienia i stało się czymś jednym z Bogiem i wprost Bogiem, nie rozumiemy tego tak, jakoby jego natura przeszła lub przemieniła się [w naturę Boską] albo się z nią stopiła, bo jak mówi Grzegorz Teolog: „Jedno

[7] Dosłownie: części części — τὰ μέρη τῶν μερῶν.

[8] Tu autor zużytkował fragment Herakliana, biskupa Chalcedonu ok. r. 500 (zwłaszcza szczegół o domu); por. PG 94, 1065, uw. 40.

[9] Grzegorz z Nazjanzu, *List 1 do Kledoniosa;* PG 38, 180 A.

[10] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 8; PG 38, 368 A.

z nich przebóstwiło, a drugie doznało przebóstwienia, i — ważę się powiedzieć — stało się czymś jednym z Bogiem. I człowiekiem stało się To, co namaściło [Bóstwem], a Bogiem to, co zostało namaszczone"[1]. Nie dokonało się to bowiem na skutek przemiany natury, lecz w następstwie zjednoczenia we Wcieleniu, mianowicie zjednoczenia hipostatycznego, dzięki któremu natura ciała złączyła się nierozdzielnie z Bogiem-Słowem, oraz w następstwie wzajemnego przenikania się natur, podobnie jak mówimy o przenikaniu się ognia i żelaza. Bo tak samo, jak głosimy, że Bóg stał się człowiekiem poza jakąkolwiek przemianą natur, tak również pojmujemy dokonanie się przebóstwienia ciała. Ani bowiem Słowo nie opuściło bezmiarów swego Bóstwa i nie utraciło przynależnych mu doskonałości dlatego, że stało się ciałem, ani też ciało nie zmieniło własnej natury oraz jej właściwości przez to, że doznało przebóstwienia. Pozostały także po zjednoczeniu nie zmieszane natury i nie naruszone ich przymioty. Jednak ciało Pana wzbogaciło się o energie Boskie dzięki owemu najściślejszemu, bo hipostatycznemu zjednoczeniu ze Słowem, nie doznając przy tym żadnego uszczerbku w swoich cechach naturalnych. Dlatego to dokonywało dzieł Boskich — nie z własnej mocy, lecz dzięki Słowu, które z nim zjednoczone rozwijało za jego pośrednictwem własne działanie. Tak rozpalone żelazo zyskuje moc palenia nie prawem swej własnej natury, lecz na skutek zjednoczenia z ogniem.[2] Jednocześnie dlatego było [ciało] i podległe śmierci — samo z siebie, i obdarzało życiem — na mocy zjednoczenia z hipostazą Słowa.

Podobnie również pojmujemy przebóstwienie woli: nie jakoby jej naturalne działanie uległo przemianie, lecz że zjednoczyła się z Boską i wszechmocną wolą, stając się wolą wcielonego Boga.[3] Dlatego to chcąc się ukryć, nie mogła tego osiągnąć samą przez się, kiedy Bogu-Słowu podobało się ujawnić istniejącą ⟨1072⟩ w Nim prawdziwie słabość woli

---

[1] W trzech miejscach u Grzegorza z Nazjanzu znajdują się elementy przytoczonego tekstu, zebrane tu razem: „Jedno z nich przebóstwiło, a drugie doznało przebóstwienia" — w *Mowie* 38, 13; PG 36, 325 C. Dalszy ciąg, dowolnie złożony, w *Mowie* 45, 13; PG 35, 641 A i w *Mowie* 30, 21; PG 36, 132 BC.

[2] Por. Maksym, *Epist. ad Nicandrum.*

[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 12; PG 36, 117—120.

ludzkiej.[4] Ale znów dokonała oczyszczenia trędowatego tak, jak chciała[5] — dzięki swemu zjednoczeniu z wolą Boską.

Warto zauważyć, że to przebóstwienie natury i woli wskazuje wyraźnie i udowadnia, że istnieją dwie natury i dwie wole [u Chrystusa]. Bo jak rozżarzenie nie przemienia w ogień tego, co się rozżarzyło, lecz tylko dowodzi, że istnieje coś, co uległo rozżarzeniu, i coś, co rozżarzyło, i że nie jest to rzecz jedna, lecz dwie różne; tak też i przebóstwienie nie prowadzi do powstania jednej natury złożonej, lecz potwierdza istnienie dwóch różnych, zjednoczonych w hipostazie. Dlatego to mówi Grzegorz Teolog: „Jedno z nich przebóstwiło, a drugie doznało przebóstwienia". Mówiąc: „z nich" i „jedno", „a drugie" — wyraźnie wskazał na istnienie dwóch.

Rozdział XVIII

JESZCZE O DWOJAKIEJ WOLI I WOLNOŚCI, DWOJAKIM UMYŚLE, WIEDZY I MĄDROŚCI[1]

Uznając Chrystusa za doskonałego Boga i doskonałego człowieka, przypisujemy Mu oczywiście to wszystko, co należy do natury Ojca i do natury Matki. Bo stał się człowiekiem w tym celu, by zwyciężyło to, co było zwyciężone. Mógł wprawdzie Ten, który wszystko może, uwolnić człowieka od tyrana wszechwładną swoją mocą i potęgą, lecz wówczas tamten miałby pretekst do skargi, że będąc zwycięzcą człowieka, pokonany został przez Boga. Ponieważ więc współczujący i miłościwy dla człowieka Bóg chciał, by sam upadły okazał się zwycięzcą, staje się człowiekiem, naprawiając podobne przez podobne.

Nikt zaś temu nie zaprzeczy, że człowiek jest istotą rozumną i myślącą. Jakże więc stał się [Bóg] człowiekiem, jeśli przyjął ciało bez duszy albo duszę bez umysłu? Nie byłby to przecież człowiek. I co za korzyść mielibyśmy z Jego Wcielenia, gdyby to, co przede wszystkim zostało zranione, nie doznało uzdrowienia i nie zostało odnowione i umocnione

---

[4] Por. Mk 7, 24.
[5] Por. Mt 8, 3.
[1] Przeciwko apolinarystom i monoteletom.

przez złączenie z Bóstwem? Bo „co nie zostało przyjęte, nie doznało też uleczenia". Przyjął zatem całego człowieka wraz z tym, co w nim najlepsze, a co upadło przez słabość — by całemu darować ocalenie.[2] Nie ma zaś takiego umysłu, który by pozbawiony był mądrości i wiedzy. Gdyby bowiem trwał w inercji i bezruchu, na pewno by też trwał w niebycie.

A zatem by odnowić swój obraz [w człowieku], Bóg-Słowo staje się człowiekiem.[3] Lecz czymże był ten obraz, ⟨1073⟩ jeśli nie umysłem? Czy więc pozostawił lepsze, a przyjął gorsze? Bo umysł stanowi ogniwo pomiędzy Bogiem a ciałem: w ciele mieszka, a obrazem jest Boga. Umysł więc łączy się z umysłem i znajduje się w pośrodku między czystością Bóstwa a materialnością ciała. Jeśliby zatem przyjął Pan duszę pozbawioną umysłu, przyjąłby duszę nierozumnego zwierzęcia.

A choć Ewangelista mówi, że Słowo stało się ciałem[4], należy wiedzieć, że jest to właściwe Pismu świętemu, iż raz mówi o człowieku jako o „duszy" — jak w zdaniu: „Z liczbą siedemdziesięciu pięciu dusz wszedł Jakub do Egiptu"[5] — kiedy indziej znów jako o „ciele", na przykład: „Ujrzy wszelkie ciało zbawienie od Boga"[6]. Stał się więc Pan nie ciałem pozbawionym duszy i umysłu, lecz człowiekiem. Dlatego to sam powiedział: „Dlaczego mnie bijesz, człowieka, który mówiłem wam prawdę?"[7] Przyjął zatem ciało ożywione duszą rozumną i myślącą, rządzącą ciałem, a rządzoną przez Bóstwo Słowa.

Także wolę miał naturalną i jako Bóg, i jako człowiek. Lecz ludzka Jego wola stosowała się z uległością do Jego woli Boskiej, gdyż szła nie za własnym wyborem, ale pragnęła tego, czego chciała Jego wola Boska. Gdy natomiast pozwalała jej wola Boska, z natury wybierała to, co było jej właściwe. Kiedy więc wzbraniała się przed śmiercią — za zezwoleniem oczywiście i dopuszczeniem woli Bożej — wtedy Pan zupełnie naturalnie modlił się o odwrócenie śmierci i doznawał lęku i trwogi. A gdy wola Jego Boska chciała,

---

[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *List 1 do Kledoniosa.*

[3] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Carm.* I, I, 10 *contra Apoll.; List 1 do Kledoniosa* et alibi.

[4] Por. J 1, 14.

[5] Rdz 46, 27 (według Septuaginty); por. Dz 7, 14.

[6] Łk 3, 6; por. Iz 40, 5.

[7] J 8, 40.

by ludzka Jego wola wybrała śmierć, wtedy mękę podjęła ona dobrowolnie. Nie tylko bowiem jako Bóg wydał się dobrowolnie na śmierć, lecz i jako człowiek. Dlatego i nam dodał odwagi wobec śmierci, kiedy przed swą zbawczą męką powiedział: „Ojcze, jeśli możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich"[8]. A oczywiście jako człowiek (1076) miał pić ten kielich, nie jako Bóg. Jako człowiek więc pragnie, by kielich go ominął. Była to zatem mowa naturalnej słabości. „Lecz nie moja wola niech się stanie" — to znaczy: o ile moja natura jest różna od Twojej — „lecz Twoja"[9], czyli: moja i Twoja, ponieważ jestem współistotny z Tobą. To jest znów mowa odwagi. Bo najpierw dusza Pana, który w swej łaskawości prawdziwie stał się człowiekiem, doświadczyła naturalnej słabości w swym odczuwaniu rozłączenia z ciałem, z którym czuła się naturalnie związana, ale zaraz potem, wzmocniona wolą Bożą, odważnie decyduje się na śmierć. Ponieważ Ten sam był cały Bogiem razem ze swym człowieczeństwem i cały był człowiekiem razem ze swym Bóstwem, jako człowiek poddał w sobie samym i przez siebie to, co ludzkie, Bogu Ojcu (wzorem stając się dla nas najlepszym i przykładem) i okazał posłuszeństwo wobec Ojca.

Wolny był zarówno w woli swojej Boskiej, jak w ludzkiej. Bo jest rzeczą oczywistą, że każda natura rozumna ma wrodzoną wolność woli. Inaczej po cóż by miała władzę rozumu, jeśliby nie posiadała przez nią wolności rozumowania? Nawet nierozumnym zwierzętom wszczepił Stwórca naturalny popęd, który je prowadzi z siłą konieczności do zachowywania własnej natury. Nie mając bowiem rozumu, same sobą nie mogą kierować, dlatego kieruje nimi ten wrodzony popęd. Stąd to u zwierząt równocześnie z obudzeniem się popędu następuje natychmiast przejście do działania.

Bo nie posługują się rozumem, nie namyślają się i nie zastanawiają, ani też nie podejmują decyzji. Toteż w ich działaniu nie dopatrujemy się cnoty i za nią ich nie darzymy uznaniem, ale [nie ma] też i grzechu, i za niego ich nie ka-

[8] Mt 26, 39; Łk 22, 42.
[9] Tamże.

rzemy. Natura rozumna ma również czynny popęd wrodzony, lecz podległy rozumowi i kierowany przezeń do tego, co sprzyja dobru natury. Bo przywilejem rozumu jest właśnie wolna wola, którą określamy jako „naturalny ruch istoty rozumnej". Dlatego jej czyny mają cechę cnoty i zasługują na pochwałę i uznanie, albo też są występkiem i zasługują na karę.

Gdy chodzi o duszę Pana, była ona zupełnie wolna w swoich aktach woli, lecz tylko tego w tej wolności pragnęła, czego Boska Jego wola chciała, by pragnęła. Bo nie ciało szło za skinieniem Słowa (jak Mojżesz i wszyscy święci szli za skinieniem Boga), lecz Ten sam chciał jednocześnie wolą Boską i ludzką, który w jednej Osobie był Bogiem i człowiekiem.[10] Dlatego nie tyle zamiarem różniły się między sobą dwie wole Pana, ile raczej naturalną mocą. Bo Jego Boska wola nie znała początku, a mając na swe usługi moc [Boską], była wszechmocna, a także wolna od wpływów z zewnątrz *(apathes);* ludzka natomiast wola Pana miała ⟨1077⟩ początek w czasie, podlegała naturalnym i nienagannym doznaniom, i ze swej natury nie była wszechmocna, choć stała się taka jako prawdziwa i naturalna wola Boga-Słowa.[11]

Rozdział XIX

DZIAŁANIE BOSKO-LUDZKIE (TEANDRYCZNE)

Kiedy błogosławiony Dionizy mówi[1] o pewnym nowym, Bosko-ludzkim działaniu u Chrystusa za pobytu Jego wśród nas, nie rozumie tego tak, jakoby po zniesieniu działań, właściwych dwu naturom, powstało jedno działanie, złożone z Boskiego i ludzkiego, gdyż wtedy konsekwentnie należałoby przyjąć, że i z dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, powstała jedna nowa natura. Bo zdaniem świętych Ojców — „gdzie jest jedno działanie, tam też jedna jest istota"[2].

Mówiąc tak, chciał on tylko wskazać na nowy i niewypowiedziany sposób przejawiania się naturalnych działań

---

[10] Por.: Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone;* Grzegorz z Nazjanzu, *List 1 do Kledoniosa.*

[11] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone.*

[1] Dionizy Pseudo-Areopagita, *List* 4; PG 3, 1072 B.

[2] Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone.*

Chrystusa w następstwie niepojętego przenikania się natur oraz na Jego nowe i niezwykłe postępowanie jako człowieka, zupełnie nie znane naturze stworzonej, i wreszcie na ten rodzaj wspólnoty, jaki był wynikiem niewysłowionego ⟨1080⟩ zjednoczenia [we Wcieleniu].[3]

I my przecież nie twierdzimy, że działania [u Chrystusa] są rozdzielone albo że natury działają oddzielnie, gdy „każda forma działa w łączności z drugą"[4] i razem dokonują tego, co której jest właściwe. Bo ani tego, co ludzkie, nie czynił w sposób wyłącznie ludzki, gdyż nie był wyłącznie człowiekiem, ani tego, co Boskie, nie czynił w sposób wyłącznie Boski, gdyż nie był wyłącznie Bogiem, ale zarazem Bogiem i człowiekiem. I jak przyjmujemy, że natury się zjednoczyły, a przy tym zachowały swoją istotną odrębność, tak również pojmujemy odpowiadające naturom wole i działania.[5]

Trzeba nadmienić, że odnośnie do Pana naszego Jezusa Chrystusa czasem mówimy o dwu Jego naturach, kiedy indziej zaś o jednej Jego Osobie, ale oba te sposoby mówienia pokrywają się ze sobą co do rzeczy. Bo i dwie natury są jednym Chrystusem, i jeden Chrystus istnieje w dwu naturach. Na jedno więc wychodzi, czy się powie, że Chrystus działa według każdej ze swych natur, czy też, że każda natura Chrystusa działa w łączności z drugą. Boska bowiem natura uczestniczy w działaniu ciała przez to, że ciało z przyzwolenia Boskiej woli cierpi i czyni to, co mu jest właściwe, i że działanie ciała z całą pewnością miało moc zbawczą, co nie leży w naturze ludzkiego działania, lecz Boskiego. Ciało znów miało udział w działaniu Bóstwa Słowa dzięki temu, że Boskie działanie dokonywało się za pośrednictwem ciała jako narzędzia oraz że kimś jednym był Ten, kto działał jednocześnie na sposób Boski i ludzki.

Wiedzieć zaś trzeba, że[6] święty umysł Chrystusa rozwija także [teraz] swoje własne działanie naturalne, wiedząc i poznając, że jest umysłem Boga i że odbiera cześć najwyższą od całego stworzenia oraz mając w pamięci to, co działał i cierpiał na ziemi. Jednocześnie bierze udział w działaniu Bóst-

---

[3] Por. Maksym, dz. cyt.

[4] Leon Wielki, *List 1 do Flawiana.*

[5] Por.: Maksym, dz. cyt.; Leon Wielki, *List 28 do Flawiana.*

[6] Por. fragment z księgi VIII Jana Scytopolity.

wa Słowa, które kieruje i rządzi wszystkim, gdyż wraz z Nim myśli, poznaje i rozrządza — nie jako umysł tylko ludzki, lecz jako złączony hipostatycznie z Bogiem i będący Jego umysłem.

Na tym więc polega działanie teandryczne, że gdy Bóg stał się człowiekiem we Wcieleniu, to wtedy i ludzkie Jego działanie było Boskie, czyli przebóstwione, i brało udział w Jego działaniu Boskim, i że także Boskie Jego działanie nie było wyłączone od udziału w Jego działaniu ludzkim, lecz oba występowały razem. (Taki sposób mówienia, kiedy jednym wyrazem obejmujemy dwa ⟨1081⟩ pojęcia, nazywa się peryfrazą.) Istotnie bowiem jako o czymś jednym mówimy o „tnącym paleniu" czy „palącym cięciu" rozżarzonego miecza, pojmując przy tym, że inne jest działanie w cięciu, a inne w paleniu, i wiedząc o tym, że pochodzą one od różnych natur: palenie od ognia, a cięcie od żelaza. Zupełnie podobnie też mówimy jako o jednym „teandrycznym" (Bosko-ludzkim) działaniu Chrystusa, choć wiemy, że tu są dwa działania dwóch Jego natur: Boskie działanie — Jego Bóstwa, i ludzkie — Jego człowieczeństwa.

Rozdział XX

NATURALNE I BEZWINNE DOZNANIA

Wyznajemy też[1], że Chrystus przyjął wszystkie naturalne i bezwinne[2] doznania (*pathe*) właściwe człowiekowi. Przyjął bowiem całego człowieka i wszystko, co ludzkie, oprócz grzechu. Bo grzech nie jest naturalny ani nie został nam wszczepiony przez Stwórcę, lecz pojawił się w naszej wolnej woli z posiewu szatana, i to za naszym przyzwoleniem, nie opanowując nas przemocą.

Natomiast naturalne i bezwinne doznania nie zależą od naszej woli, a weszły do ludzkiego życia z Bożego wyroku po upadku [Adama]. Należy do nich: głód, pragnienie, zmęczenie, trud, płacz, śmiertelność, ucieczka przed śmiercią, lęk, trwoga aż do krwawego potu, omdlałość natury wymagająca pomocy aniołów i inne tego rodzaju, jakie tylko właściwe są naturze ogółu ludzi.

[1] Przeciwko aftardoketom Juliana z Halikarnasu.

[2] Moralnie obojętne: ἀδιάβλητα (πάθη).

Wszystko to Pan wziął na siebie, by wszystko uświęcić. Był też kuszony i zwyciężył[3], by nam zapewnić zwycięstwo i dać naturze naszej siłę do oparcia się przeciwnikowi, aby — niegdyś zwyciężona — teraz wśród podobnych ataków mogła odnieść zwycięstwo nad swoim dawnym zwycięzcą. Zły duch jednak tylko z zewnątrz Nań natarł, nie od strony myśli, jak zresztą i na Adama nie od wewnątrz, lecz za pośrednictwem węża. Pan odparł napaść i wniwecz ją obrócił, aby i dla nas zmagania podobne do tych, które On podjął i w których zwyciężył, ⟨1084⟩ stały się lżejsze do zniesienia, oraz by w ten sposób nowy Adam uratował dawnego.

Nasze ludzkie doznania były u Chrystusa, oczywiście, zgodne z naturą, ale też i wznosiły się ponad naturę. Zgodnie bowiem z naturą w Nim powstawały, ilekroć pozwalał człowieczeństwu doznawać właściwych mu przeżyć. Wznosiły się jednak ponad naturę o tyle, że u Pana to, co naturalne, nie wyprzedzało woli i że nie doznawał niczego z musu, lecz dlatego, że tak chciał. Bo i głód odczuwał dlatego, że tak chciał, i podobnie cierpiał pragnienie, trwożył się, a wreszcie umarł — dlatego, że tak chciał.

Rozdział XXI

NIEWIEDZA I PODDAŃSTWO

Trzeba pamiętać, że Chrystus przybrał naturę, którą cechuje niepełność wiedzy i poddaństwo. Poddana jest bowiem natura ludzka samemu Stwórcy, Bogu, i nie jest dla niej właściwa znajomość rzeczy przyszłych.

Gdyby więc, jak mówi Grzegorz Teolog[1], oddzielić to, co widzialne, od tego, co tylko umysł poznaje[2], to człowieczeństwo Chrystusa okazałoby się poddane i nie wyposażone w pełną wiedzę. Dzięki jednak tożsamości Osoby i nierozdzielnemu zjednoczeniu [natur] dusza Pana została wzbogacona znajomością rzeczy przyszłych podobnie jak innymi przymiotami właściwymi Bóstwu.

Jak bowiem ciało Pana — mimo że nie wyzbyło się swej naturalnej śmiertelności i [jako] ciało ludzkie nie jest ze swej na-

[3] Por.: Mt 4, 1 ns.; Mk 1, 13 ns; Łk 4, 2 ns.

[1] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 15; PG 36, 124 B.

[2] To jest oddzielić w Chrystusie za pomocą abstrakcji człowieczeństwo od Bóstwa.

tury ożywiające, jednak dzięki ⟨1085⟩ zjednoczeniu osobowemu z samym Bogiem-Słowem ożywiające się stało i nie możemy powiedzieć, że nie było i nie jest zawsze ożywiające — tak też natura ludzka nie posiada wprawdzie ze swej istoty wiedzy o rzeczach przyszłych, lecz dusza Pana dzięki zjednoczeniu z samym Bogiem-Słowem i dzięki tożsamości Osoby wzbogaciła się, jak już powiedzieliśmy, pomiędzy innymi Boskimi mocami również w znajomość przyszłości.

Następnie trzeba wiedzieć, że nie można także nazywać Chrystusa sługą, gdyż pojęcia: sługa i pan — wskazują nie na naturę, ale na relację, podobnie jak pojęcia ojcostwa i synostwa również nie oznaczają istoty, lecz relację. Lecz i tu, tak jak powiedzieliśmy w sprawie niepełnej wiedzy: gdyby się[3] w chwilowym przypuszczeniu, czy też w myślowej abstrakcji oddzieliło stworzone od nie stworzonego, to człowieczeństwo Chrystusa byłoby sługą — poza zjednoczeniem z Bogiem-Słowem. Ponieważ jednak weszło z Nim w unię hipostatyczną — jakże może być sługą? Skoro bowiem Chrystus jest jeden, nie może być własnym sługą i Panem. A że mówimy tu nie o rzeczywistościach absolutnych, tylko o relacjach: czyim więc byłby sługą? Ojca? A więc nie wszystko, co ma Ojciec, należałoby do Syna, jeśliby był sługą Ojca — nie mogąc być oczywiście swoim własnym sługą. I jakżeby mógł mówić Apostoł o naszym usynowieniu dzięki Niemu: „Przeto już nie jesteś sługą, lecz synem" [4] — jeśliby sam Syn był sługą? A zatem jedynie w przenośni [5] nazywany jest [Chrystus] sługą, ale nie jest nim w rzeczywistości. Przyjął tylko „postać sługi" [6] — ze względu na nas — i nazwał się sługą w naszym zastępstwie. Tak samo nie podlegając cierpieniu [jako Bóg] — ze względu na nas jak sługa poddał się męce, by służyć naszemu zbawieniu. Ci więc, którzy głoszą, że był [prawdziwie] sługą, dzielą Chrystusa na dwoje, jak Nestoriusz.

My natomiast uznajemy w Nim Władcę i Pana całego stworzenia, jednego Chrystusa, Boga zarazem i Człowieka i przypisujemy Mu pełną wiedzę o wszystkim. „W nim bowiem są wszystkie skarby mądrości i wiedzy."[7]

---

[3] Por. Cyryl, *List* 46; PG 77, 245 A.
[4] Gal 4, 7.
[5] Προσηγορικῶς.
[6] Flp 2, 7.
[7] Kol 2, 3.

Rozdział XXII

POSTĘP

Czytamy, że „wzrastał w mądrości i w wieku, i w ⟨1088⟩ łasce"[1], gdyż w miarę upływu lat objawiał Mądrość, która w Nim mieszkała, a prócz tego przyswoił sobie właściwe ludziom wzrastanie w mądrości i łasce oraz wypełnianie woli Ojca, tj. znajomość Boga u ludzi i zbawienie ich, czyniąc swoim wszystko, co jest nasze.[2]

Ci zaś, którzy utrzymują, że wzrastał w mądrości i łasce, jakoby doznając w sobie ich przyrostu, zakładają, że nie od chwili poczęcia się ciała nastąpiło zjednoczenie, i nie bronią unii hipostatycznej, lecz słuchają niemądrego Nestoriusza i bają o zjednoczeniu czysto zewnętrznym (*schetiken henosin*) i o zwykłym zamieszkaniu [Boga w ciele], „nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co stanowczo twierdzą"[3].

Jeśli natomiast prawdziwie ciało zjednoczyło się z Bogiem-Słowem od początku swego zaistnienia, a raczej w Nim istnieć zaczęło i miało wspólnie z Nim jako własną tę samą Osobę, jakże by mogło nie posiadać w pełni wszelkiej mądrości i łaski? I to nie na sposób udziału w łasce ani też jakoby przez łaskę miało wszystko wspólne ze Słowem, lecz przeciwnie, na mocy zjednoczenia w hipostazie, przez które wszystko, co Boskie, i co ludzkie, było własnością jednego Chrystusa — jak jeden był Bogiem zarazem i człowiekiem — i stało się źródłem dla świata: łaski, mądrości i pełni wszystkich dóbr.

Rozdział XXIII

LĘK

Wyraz lęk ma dwojakie znaczenie. Bywa bowiem najpierw lęk naturalny, gdy dusza nie chce rozstać się z ciałem wobec wlanej jej od początku przez Stwórcę „sympatii" do ciała i więzi z nim, wskutek których boi się śmierci i broni się przed nią. A oto definicja tego lęku: Lęk naturalny jest siłą walczą-

---

[1] Łk 2, 52.

[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30 (*teologiczna* IV) O Synu Bożym; PG 36, 132.

[3] 1 Tym 1, 7.

cą o zachowanie istnienia[1]. Jeśli bowiem z niebytu wyprowadził Stwórca wszystkie jestestwa, to z samej natury mają one dążenie do zachowania istnienia, a ucieczkę od nieistnienia. Konsekwentnie też naturalną ich właściwością jest szukanie tego, co może je w istnieniu zachować.

A więc i Bóg-Słowo, gdy stał się człowiekiem, miał to dążenie i przejawiał je w przyjmowaniu tego, co zachowuje naturę, jak np. gdy pożądał pokarmu i napoju, snu ⟨1089⟩ i w sposób naturalny z tego korzystał, a odwracał się od tego wszystkiego, co szkodliwe, aż do przeżycia podczas Męki uczucia trwogi przed śmiercią. Ale to dlatego, że tak chciał. Choć bowiem zgodnie z prawem natury działo się u Niego wszystko, co przeżywał, to jednak nie siłą konieczności jak u nas. Dobrowolnie bowiem i świadomie przyjął to wszystko, co wiązało się z naturą. Ten więc rodzaj lęku, obaw i trwogi należy do przeżyć zupełnie naturalnych i bezwinnych i nie ma w nim żadnego grzechu.

Bywa jednak lęk, który wypływa z zaciemnienia myśli, z braku wiary, z nieznajomości godziny śmierci — podobny do nieuzasadnionego przestrachu, jakiego doznajemy w ciemności nocy wobec jakiego bądź szmeru. Taki lęk nie jest nanaturalny, a określamy go w definicji tak: lęk nienaturalny jest wstrząsem wobec czegoś niespodziewanego. Tego rodzaju lęku Pan nie przeżywał. Toteż nigdy nie uległ trwodze (poza jedynym wypadkiem Męki), jakkolwiek nieraz uchylał się przed niebezpieczeństwem, czyniąc to jednak rozmyślnie w zbawczym zamiarze, bo znał swój czas.

Święty Atanazy w księdze przeciwko Apolinaremu mówi o tym, że [Pan] przeżywał lęk prawdziwie: „Dlatego rzekł Pan: »Teraz dusza moja zatrwożyła się« [2]. To »teraz« oznacza: kiedy chciał, wskazuje jednak na to, co naprawdę było. Nie mówił przecież o czymś niebyłym jako o byłym, jak gdyby tylko pozornie było coś, o czym mówił. Bo istotnie i w całej prawdzie wszystko się tak działo"[3]. I potem jeszcze mówi: „Żadną miarą Bóstwo nie podjęło męki bez cierpienia ciała,

---

[1] Por. Maksym, *Dialogus cum Pyrrhone*.

[2] J 12, 27.

[3] Atanazy, *De salutari adventu Christi contra Apollinarem*, I, 16; PG 26, 1124 A. Stwierdzono, że dzieło to nie jest autentyczne; por. Bardenhewer, *Patrologie* 3, Freiburg 1910, 213.

ani nie objawiało trwogi i smutku — bez smutku i zatrwożenia się duszy, ani też nie czuło złamania i nie zanosiło błagania — bez myśli złamanej i błagającej. A chociaż nie płynęło to z niedołęstwa natury, to jednak działo się dla okazania tego, co było" [4]. Że zaś „nie z niedołęstwa natury płynęło to, co się działo", wiemy stąd, że nie wbrew swej woli zniósł to wszystko.

Rozdział XXIV

MODLITWA PANA

Modlitwa jest to wzlot umysłu do Boga, albo też: jest to zanoszenie do Boga prośby o rzeczy godziwe. Jak więc wytłumaczyć, że sam Pan modlił się, np. nad grobem Łazarza albo w czasie Męki? Przecież święty Jego umysł nie miał potrzeby wznosić się do Boga, skoro pozostawał w osobowym zjednoczeniu z Bogiem-Słowem, ani też prosić Boga o cokolwiek, skoro stanowił jedno z Bogiem. Tak było dlatego, że On działał w naszym imieniu i przedstawiał sobą naszą naturę, a nadto, jako nasz wzór, chciał nam dać przykład modlitwy i zwracania się do Boga, a przez święty swój umysł utorował ⟨1092⟩ nam drogę do Niego. Podobnie bowiem jak znosił cierpienia, by nam zapewnić wśród nich zwycięstwo, tak też modlił się, by otworzyć nam dostęp do Boga, jak już powiedziałem, oraz by „wypełnić całą sprawiedliwość" [1] ze względu na nas, jak to mówił do Jana [Chrzciciela], a swego Ojca dla nas zjednać, uznając Go za Początek i Przyczynę, i w końcu, by pokazać, że nie jest przeciwny Bogu. [2] Kiedy bowiem mówił nad Łazarzem: „Ojcze, dziękuję Ci, żeś mię wysłuchał. Ja wprawdzie wiedziałem, że zawsze mnie wysłuchujesz, ale przez wzgląd na otaczający tłum powiedziałem [tak], aby poznali, żeś ty mnie posłał" [3] — to czyż nie jest to oczywiste dla każdego, że powiedział to dla uczczenia swego Ojca jako Początku i dla okazania, że nie jest przeciw Bogu?

---

[4] Tamże, II, 13; PG 26, 1153 B.

[1] Mt 3, 15.

[2] Po grecku: ἀντίθεος. Może lepiej: że nie jest jakimś przeciw-Bogiem, czyli że jest tym samym Bogiem, co Ojciec.

[3] J 11, 41 ns.

A kiedy powiedział: „Ojcze, jeśli możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich, lecz nie jako ja chcę, ale jako Ty"[4] — czyż nie jest dla każdego widoczne, że chciał pouczyć nas, jak w pokusach należy u Boga tylko szukać pomocy, a Boskiej woli dawać pierwszeństwo przed wolą własną, oraz że chciał nam pokazać, iż prawdziwie przyjął za swoje wszystko, co wiąże się z naszą naturą, i że miał prawdziwie dwie wole, naturalne i odpowiadające Jego naturom, lecz sobie nie przeciwstawne?

„Ojcze", mówi jako współistotny, „jeśli możliwe" — a mówi to nie przez niewiedzę (bo cóż jest Bogu niemożliwe?), ale by nas pouczyć, że należy dawać pierwszeństwo woli Bożej przed naszą. To tylko jedno bowiem jest niemożliwe, czego Bóg nie chce lub nie dopuszcza. „Lecz nie jako ja chcę, ale jako Ty." Jako Bóg wprawdzie jest jednej woli z Ojcem, natomiast jako człowiek objawia tu w sposób naturalny wolę ludzką. Ona bowiem z natury pragnie uchylić się przed śmiercią.

Słowa zaś owe: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?"[5] wypowiedział również w naszym imieniu. Ani bowiem Ojciec nie jest dla Niego Bogiem — jeśliby się subtelnym wyobrażeniem umysłu oddzieliło to, co widzialne, od tego, co tylko myśl poznaje[6], i gdyby tu nie występował w naszym imieniu — ani też nie był nigdy ⟨1093⟩ opuszczony przez swoje Bóstwo. Natomiast my byliśmy opuszczeni zupełnie i godni wzgardy, a więc to przyswajając sobie naszą osobę, modlił się w taki sposób.[7]

---

[4] Mt 26, 39.

[5] Mt 27, 46.

[6] To znaczy: jeśliby abstrahować od Jego człowieczeństwa, czy też odłączyć je od Bóstwa.

[7] Według innych Ojców Kościoła i w świetle teologii mogło owo wołanie Chrystusa na krzyżu wypłynąć również z głębi Jego złamanego człowieczeństwa i wyrażać stan opuszczenia, które samo Słowo jako Osoba przeżywało w swoim człowieczeństwie. (Por. wypowiedź przytoczoną przez autora pod koniec rozdziału poprzedniego.) Nie wolno jednak zapominać, że każda czynność Chrystusa ma znaczenie mesjańskie. Tutaj zaintonował On na krzyżu największy Psalm mesjański (Ps 21), który mówi o cierpieniu i męce, ale także o ostatecznym triumfie.

Rozdział XXV

PRZYSWOJENIE (APROPRIACJA)

Trzeba zaś wiedzieć, że dwa są rodzaje przyswojenia [1], mianowicie jedno dotyczy natury i jest istotne, drugie obejmuje osoby i jest relatywne. Dotyczące natury i istotne jest to [przyswojenie], mocą którego Pan z miłości do ludzi przyjął naszą naturę i wszystko, co jest z nią związane, gdy co do natury i istoty stał się człowiekiem i doświadczył wszystkiego, co należy do naszej natury.

Osobowe zaś przyswojenie zachodzi wówczas, kiedy ktoś niejako przywdziewa na siebie osobę drugiego z racji stosunku, jaki ma do niego — przypuśćmy, współczucia albo miłości — i w jego imieniu wypowiada słowa, które nie dotyczą samego mówiącego.

W ten sposób [Pan] uczynił swoim nasze przekleństwo i nasze opuszczenie oraz podobne [stany nasze], nie należące do natury — nie dlatego, że sam taki był lub stał się, lecz że przyswoił sobie nasze właściwości i stanął w jednym rzędzie z nami. Tak należy rozumieć również słowa: „stał się za nas przekleństwem" [2].

Rozdział XXVI

CIERPIENIE CIAŁA PANA I NIEPODLEGANIE CIERPIENIU JEGO BÓSTWA

Samo więc Słowo Boga ucierpiało wszystko w swoim ciele, podczas gdy Jego Boska i jedynie nie podlegająca cierpieniu natura pozostała niedostępna cierpieniu. Bo gdy cierpiał Chrystus, stanowiący jedność złożoną z Bóstwa i człowieczeństwa i istniejący w Bóstwie i w człowieczeństwie, to cierpiała [w Nim] ta część, która podlegała cierpieniu i z natury była na nie podatna, lecz nie cierpiała razem tamta, która była niedostępna cierpieniu. Dusza, która jest zdolna do cierpienia, jakkolwiek sama nie odczuwała cięć, gdy cięto ciało, to jednak współbolała i współcierpiała razem z ciałem. Ale Bóstwo, jako nie podlegające cierpieniu, nie cierpiało wraz z ciałem.

---

[1] Por.: Maksym, *Ad Marinum;* Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 5.
[2] Gal 3, 13.

Trzeba wziąć pod uwagę, że choć mówimy o cierpieniu Boga w ciele [1], to żadną miarą nie można powiedzieć, że cierpiało Bóstwo albo że Bóg cierpiał za pośrednictwem ciała. (1096) Przecież słońce świecące przy ścinaniu drzewa nie podlega ciosom siekiery i pozostaje nie tknięte. [2] O wiele bardziej Bóstwo Słowa, niedostępne cierpieniu i zjednoczone hipostatycznie z ciałem, nie doznawało cierpienia, gdy cierpiało ciało.[3] Albo jeśli ktoś rozżarzone żelazo poleje wodą, wtedy to, co jest wrażliwe na wodę — mam na myśli ogień — gaśnie, żelazo zaś pozostaje nie tknięte, bo nie jest podatne na działanie wody. O wiele bardziej nie doznawało cierpienia jedynie nie podlegające cierpieniu Bóstwo, gdy cierpiało ciało, choć od ciała nie było oddzielone.

Nie jest przy tym konieczne, by porównania odpowiadały samej rzeczy całkowicie i bez reszty, a raczej trzeba dostrzegać w porównaniach zarówno podobieństwo, jak i różnicę, gdyż inaczej porównanie przestałoby być porównaniem. Albowiem to, co we wszystkim jest podobne, byłoby już samą rzeczą, a nie porównaniem, szczególnie w sprawach Boskich. Nie można bowiem znaleźć porównania, zupełnie przystającego, zarówno w nauce dotyczącej Boga, jak w przedmiocie Wcielenia.

Rozdział XXVII

BÓSTWO SŁOWA POZOSTAŁO ZŁĄCZONE NIEROZDZIELNIE Z DUSZĄ I CIAŁEM TAKŻE PO ŚMIERCI PANA I NADAL TRWAŁA JEDNOŚĆ HIPOSTAZY

Ponieważ Pan nasz Jezus Chrystus był bezgrzeszny — nie dopuścił się bowiem przewinienia, ten, który gładzi grzech świata, „ani nie znalazł się w ustach jego podstęp" [1] — nie podlegał więc też [prawu] śmierci, gdyż śmierć weszła na

---

[1] Por. 1 P 4, 1.
[2] Porównanie wzięte z Eulogiusza Aleksandryjskiego. Por. O. Bardenhewer, *Ungedruckte Exzerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580—607) über Trinität und Inkarnation* VII, 11, „Tübing. Quartalschrift" 78 (1896) s. 377, 393.
[3] Pseudo-Atanazy, *De salutari adventu Christi*, PG 28.
[1] Iz 53, 9; por. J 1, 47.

świat w następstwie grzechu [2]. Umiera jednak, przyjmując śmierć za nas, i za nas składa samego siebie w ofierze Ojcu, wobec którego myśmy zgrzeszyli i któremu byliśmy winni okup dla odwrócenia od siebie zatraty. Żadną bowiem miarą krew Pana nie została tyranowi [3] przyniesiona w ofierze.[4]

Przychodzi więc śmierć i połykając cielesną przynętę zostaje przebita grotem Bóstwa, a skosztowawszy ⟨1097⟩ bezgrzesznego i ożywiającego ciała, ginie i zwalnia na powrót wszystkich, których niegdyś połknęła. Bo podobnie jak ginie ciemność za wzejściem światła, tak ustępuje śmierć za pojawieniem się życia i wschodzi życie dla wszystkich, a tylko sprawcę śmierci czeka zatrata.

Choć zatem Chrystus jako człowiek umarł i Jego święta dusza rozstała się z nieskalanym Jego ciałem, to jednak Bóstwo pozostało nadal złączone z obojgiem, tj. z duszą i z ciałem, i tak jedyna hipostaza nie podzieliła się na dwie hipostazy, gdyż ciało i dusza miały razem od początku swój byt w hipostazie Słowa. A choć w śmierci rozstały się ze sobą [dusza i ciało], to jednak nieprzerwanie trwały dalej w tej samej hipostazie Słowa. Tak że jedna hipostaza Słowa była jednocześnie hipostazą i Słowa, i duszy, i ciała. Nigdy bowiem dusza i ciało nie miały osobnej hipostazy od chwili złączenia się z hipostazą Słowa i jedna też zawsze była hipostaza Słowa, nigdy dwie. Dlatego zawsze jedna też była hipostaza Chrystusa. Jakkolwiek więc dusza przestrzennie oddzieliła się od ciała, to jednak dzięki [wspólnej] hipostazie pozostała w dalszym ciągu z nim złączona poprzez Słowo.

Rozdział XXVIII

SKAZITELNOŚĆ I SKAŻENIE[1]

Skazitelność ma dwojakie znaczenie. Może bowiem oznaczać ⟨1100⟩ takie niedostatki (*pathe*) ludzkiej natury, jak głód, pragnienie, zmęczenie, przebicie gwoździami, śmierć czyli rozłączenie duszy i ciała, i inne tego rodzaju. W tym znacze-

---

[2] Por Rz 5, 12.
[3] To jest diabłu.
[4] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 45, 22; PG 36, 653.
[1] W oryginale: Περὶ φθορᾶς καὶ διαφθορᾶς.

niu ciało Pana było skazitelne. Wszystko to bowiem przyjął na siebie dobrowolnie.

Lecz skazitelność może też oznaczać zupełny rozkład ciała na pierwiastki, z jakich się ono składa, i całkowite jego zniszczenie.[2] Wielu oddaje to raczej terminem „skażenie". Takiego stanu ciało Pana nie zaznało. Mówi bowiem prorok Dawid: „Nie zostawisz duszy mojej w otchłani i nie dasz świętemu twemu oglądać skażenia"[3].

Gdyby się więc utrzymywało za niemądrym Julianem i Gajanem[4], że przed zmartwychwstaniem ciało Pana było nieskazitelne w pierwszym znaczeniu, byłoby to bezbożnością. Jeśli bowiem było w tym znaczeniu nieskazitelne, to nie było współistotne z naszym ciałem, a co gorsza, tylko pozornie, a nie rzeczywiście działo się to wszystko, o czym opowiada Ewangelia — jak doznawanie głodu, pragnienie, gwoździe, przebicie boku, śmierć. A jeśli działo się to tylko pozornie, oszustwem i złudą była też tajemnica (*mysterion*) Wcielenia, i jedynie na pozór, a nie rzeczywiście stał się [Bóg] człowiekiem, i pozornie, a nie rzeczywiście zostaliśmy odkupieni. Lecz żadną miarą tak nie było, i niech nie mają udziału w zbawieniu ci, którzy coś takiego głoszą![5] A my prawdziwego Odkupienia dostąpiliśmy i [prawdziwe zbawienie] osiągniemy.

Natomiast, biorąc nieskazitelność w drugim znaczeniu, wyznajemy, że ciało Pana pozostało nieskazitelne, czyli nie skażone, jak nam to przekazali święci Ojcowie. A po zmartwychwstaniu Zbawiciela nieskazitelne było ciało Pana również w pierwszym znaczeniu. Bo i naszemu przecież ciału podarował Pan przez własne ciało zmartwychwstanie i nieskazitelność, sam stając się dla nas pierwowzorem (*aparche*) zmartwychwstania i nieskazitelności.[6] „Trzeba bowiem, aby to skazitelne przyoblekło nieskazitelność" — mówi święty Apostoł.[7]

---

[2] Por. Leoncjusz, *De sectis;* PG 86, 1, 1261 CD.
[3] Ps 15, 10.
[4] Aftardokeci.
[5] Por. Anastazy Synaicki, *Odegon.*
[6] Por. 1 Kor 15, 53.
[7] Tamże.

⟨1101⟩ *Rozdział XXIX*

ZSTĄPIENIE DO OTCHŁANI

Przebóstwiona dusza Pana zstąpiła do otchłani, aby — skoro już dla mieszkańców ziemi wzeszło „Słońce sprawiedliwości" [1] — również tamtym pod ziemią, „siedzącym w ciemności i w cieniu śmierci" [2], zanieść światło [3]. I podobnie jak ludziom na ziemi zwiastował Pan pokój, „jeńcom wolność, a niewidomym widzenie" [4] i stał się dla tych, którzy weń uwierzyli, sprawcą wiecznego zbawienia, dla opornych zaś oskarżeniem ich niedowiarstwa — tak też [podobną rolę spełnić miała dusza Pana] wobec tamtych w otchłani.[5] „Aby przed nim klękano ze czcią wszędzie: w niebie, na ziemi i w krainie podziemnej." [6] A uwolniwszy w ten sposób zamkniętych w więzieniu od wieków [7], zaraz potem powstał z martwych, torując i nam drogę do zmartwychwstania.

---

1 Ml 4, 2.
2 Łk 1, 79.
3 Por. Iz 9, 2.
4 Łk 4, 19.
5 Por. 1 P 3, 19 (różne opinie Ojców na ten temat. Zob. PG 94, 1101, przyp.).
6 Por. Flp 2, 10.
7 Por. 1 P 3, 20.

Księga czwarta

[UZUPEŁNIENIA NAUKI O DOGMACIE]

PG 94, 1101 — 1228

Rozdział I

STAN [CHRYSTUSA] PO ZMARTWYCHWSTANIU

Po swym zmartwychwstaniu złożył Chrystus wszystkie niedostatki natury, jak śmiertelność, doznawanie głodu i pragnienia, sen, zmęczenie i inne tego rodzaju. A choć także po zmartwychwstaniu skosztował pokarmu [1], nie uczynił ⟨1104⟩ tego z naturalnej konieczności — już bowiem głodu nie odczuwał — lecz w zbawczym zamiarze uwierzytelnienia prawdy zmartwychwstania, chcąc dowieść, że powstał z grobu w tym samym ciele, które cierpiało. Nie wyzbył się natomiast żadnej z części składowych natury, tj. ani ciała, ani duszy, lecz posiadał nadal zarówno ciało, jak duszę rozumną i myślącą, wyposażoną w zdolność chcenia i działania [2], i taki też zasiada po prawicy Ojca [3], pragnąc jako Bóg i jako człowiek naszego zbawienia i podobnie je sprawując: jako Bóg — przez otaczanie wszystkich bytów Opatrznością, zachowywanie w istnieniu i rządzenie nimi, a jako człowiek — przez wspominanie pobytu swego na ziemi i stwierdzanie naoczne, jak Mu cześć oddaje całe rozumne stworzenie. Bo Jego święta dusza świadoma jest swego zjednoczenia z Osobą Boga-Słowa i wie, że wespół z Nim odbiera adorację jako dusza należąca do Boga, a nie jako po prostu dusza. Również wniebowstąpienie, jak i powtórne przyjście uznać należy za akty

---

[1] Por. Łk 24, 43.

[2] Gnostycy utrzymywali, że po zmartwychwstaniu człowieczeństwo Chrystusa utraciło swoją naturę i przeszło w naturę Boską.

[3] Por.: Mk 16, 19; Mt 26, 64; Rz 8, 34; Ef 1, 20; Kol 3, 1; Hbr 12, 2; 1 P 3, 22.

ciała przestrzennie wymiernego. Czytamy bowiem: „Przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba" [4].

Rozdział II

ZASIADANIE PO PRAWICY OJCA

Twierdzimy wprawdzie, że po prawicy Boga Ojca zasiada Chrystus cieleśnie, lecz nie pojmujemy prawicy Ojca w sensie miejsca. Jakże bowiem Niewymierny mógłby mieć lokalnie pojętą prawą stronę? [1] O prawej czy lewej stronie można mówić tylko u bytów przestrzennie wymiernych. Przez „prawicę Ojca" rozumiemy natomiast chwałę i wspaniałość Bóstwa, tę, którą posiadał Syn Boży przedwiecznie jako Bóg i współistotny Ojcu, a wcielony w dopełnieniu czasów ma ją również co do ciała, gdyż i Jego ciało wespół z Nim dostąpiło tej samej chwały. Jeden bowiem kult odbiera wraz ze swym ciałem od całego stworzenia.[2]

⟨1105⟩ *Rozdział III*

ODPOWIEDŹ NA ZARZUT, ŻE JEŚLI CHRYSTUS MIAŁ DWIE NATURY, TO ALBO ODDAJEMY CZEŚĆ BOSKĄ STWORZENIU, ADORUJĄC NATURĘ STWORZONĄ, ALBO TEŻ JEDNĄ NATURĘ KAŻEMY ADOROWAĆ Z WYŁĄCZENIEM DRUGIEJ[1]

Na równi z Ojcem i Duchem Świętym oddajemy cześć Boską Synowi, temu samemu, który zanim stał się człowiekiem, nie posiadał ciała, a teraz po Wcieleniu i przyjęciu natury ludzkiej pozostaje nadal Bogiem. Jego więc ciało wzięte samo w sobie — jeśli przez myślową abstrakcję oddzielić to, co widzialne, od tego, co niewidzialne — nie zasługiwałoby ze swej natury na kult boski, ponieważ jest stworzo-

---

[4] Dz. 1, 11; por. Grzegorz z Nazjanzu, *List 101 do Kledoniosa*.

[1] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 28 (*teologiczna* II), 3; PG 36, 29.

[2] Por.: Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych*, r. 1; Atanazy, *Ad Antioch.* or 45; Bazyli, *De Spiritu Sancto*, r. 6.

[1] Zarzut apolinarystów. Nazywali oni prawowiernych wyznawców „antropolatrami" — bałwochwalczymi czcicielami człowieczeństwa Chrystusa.

ne. Natomiast zjednoczone z Bogiem-Słowem odbiera cześć boską dzięki Niemu i wespół z Nim.

Bo podobnie jak zasługuje na cześć król bez ubrania i w ubraniu, i jak purpurę jako taką wolno podeptać i wyrzucić, ale jako strój królewski czci się ją i szanuje, a ten, kto by ją znieważył, poniesie zazwyczaj karę śmierci; i podobnie jak można bezpiecznie dotykać samego drewna, gdy jednak złączy się ono z ogniem i stanie się rozżarzonym węglem (nie samo z siebie, lecz wskutek dołączenia się ognia), wtedy już nie można go dotykać, i to nie dlatego, że natura samego drewna jest niedotykalna, lecz że taki jest węgiel, czyli drewno przeniknięte ogniem — tak się ma rzecz i z ciałem [Chrystusa]: ze swej natury nie zasługuje ono na cześć Boską, lecz ją odbiera we Wcielonym Bogu-Słowie, a odbiera ją nie ze względu na siebie, tylko przez wzgląd na Boga-Słowo, z którym jest hipostatycznie zjednoczone. Toteż nie mówimy, że oddajemy cześć Boską ciału wziętemu osobno, lecz ciału Boga albo Bogu wcielonemu.[2]

Rozdział IV

DLACZEGO WŁAŚNIE SYN BOŻY STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM, A NIE OJCIEC LUB DUCH ŚWIĘTY, I CZEGO DOKONAŁ, GDY STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM

Tylko Ojcem jest Ojciec, a nie Synem; tylko Synem jest Syn, ⟨1108⟩ a nie Ojcem; tylko Duchem Świętym jest Duch, a nie Ojcem czy Synem. Bo właściwość osobowa jest niezmienna. Jakże też mogłaby być właściwością, gdyby się zmieniała i przechodziła z Osoby na Osobę? Dlatego to Syn Boży stał się Synem człowieczym, aby niezmieniona pozostała Jego właściwość osobowa. Będąc bowiem Synem Boga i stając się Synem człowieka przez przyjęcie ciała ze świętej Dziewicy — nie wyszedł poza właściwą sobie specyfikę synostwa.[1]

Człowiekiem zaś stał się Syn Boży w tym celu, aby człowieka obdarzyć ponownie tym, do czego go stworzył.[2] A stwo-

[2] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *List 102 do Kledoniosa.*

[1] Por.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 31 (*teologiczna* V), 26; PG 36, 161—164; Fulgencjusz, *De fide ad Petrum.* Św. Tomasz z Akwinu sądzi jednak (III 3, 6), że i Ojciec mógłby przyjąć synostwo ludzkie (stać się człowiekiem jak Syn), ponieważ „synostwo doczesne" nie stanowi także u Syna Jego osoby, lecz tylko „synostwo wieczne".

[2] Por.: Atanazy, *De incarnatione,* 10; Cyryl, lib. 1 *in Joannem.*

rzył go na swoje wyobrażenie — rozumnym i wolnym, oraz na swoje podobieństwo — doskonałym w cnotach, o ile tylko zdolna była do nich ludzka natura. Bo cnoty, to niejako znamiona natury Boskiej: wolność od smutku i troski, czystość, dobroć, mądrość, sprawiedliwość, wolność od jakiegokolwiek zła. Nadto dopuścił człowieka do obcowania z sobą, przeznaczając go do nieśmiertelności[3], a przez samo owo obcowanie podnosząc do rzeczy nie przemijających.

Ponieważ jednak przekroczenie przykazania sprowadziło zaciemnienie i zatarcie w nas rysów obrazu Boga, a grzech pozbawił zażyłości z Bogiem — bo: „Co ma wspólnego światło z ciemnością?”[4] — znaleźliśmy się poza Życiem, a popadliśmy w zatracenie śmierci, i ponieważ dał nam udział w tym, co lepsze, a myśmy go nie ustrzegli — On bierze udział w tym, co gorsze, mianowicie w naszej naturze, aby w ten sposób przez siebie i w sobie odnowić ów obraz i podobieństwo [do Boga], a nam wskazać drogę cnotliwego życia i ułatwić własnym przykładem kroczenie po niej, przez dopuszczenie zaś do uczestnictwa w Życiu wybawić nas od śmierci, stając się zadatkiem naszego zmartwychwstania, by tak odnowić nieprzydatne i zepsute swoje dzieło, a nas uwolnić spod tyranii szatana, wzywając do poznania i uznania Boga, wzmacniając do walki i ukazując zwycięstwo, jakie odnieść mamy nad tyranem przez cierpliwość i pokorę.[5]

I oto ustaje kult demonów; Boska Krew uświęca całe stworzenie; walą się w gruzy ołtarze i świątynie fałszywych bóstw; znajomość Boga rozprzestrzenia się; Trójca odbiera cześć jako współistotne, nie stworzone Bóstwo, jedyny prawdziwy Bóg, Stwórca wszechrzeczy i Pan; kwitnie uprawianie cnót; dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa dana jest wszystkim nadzieja zmartwychwstania; demony drżą przed niedawno podległymi sobie ludźmi. A przy tym zdumiewający jest fakt, że to wszystko dokonywa się przez krzyż, cierpienia i (1109) śmierć. Ewangelia o prawdziwym Bogu, głoszona po całej ziemi, zwycięża nieprzyjaciół nie wojną, orężem i wojskiem, gdyż tylko garstka bezbronnych, ubogich i nieuczonych — prześladowanych, znieważanych i zabijanych — głosi Ukrzyżowanego co do ciała i uśmierconego i w ten sposób

---

[3] Por. Mdr 2, 23.
[4] 2 Kor 6, 14.
[5] Por.: Atanazy, *De incarnatione*; Cyryl, lib. 1 *in Joannem*.

pokonuje mądrych i możnych. Albowiem z tą garstką była wszechmoc i potęga Ukrzyżowanego. Nawet lęk przed śmiercią, szerzącą niegdyś trwogę, został przezwyciężony i dziś stawia się wyżej śmierć niż życie, gdy dawniej unikano jej i nienawidzono.

Oto zdumiewające skutki przyjścia Chrystusa, oto dowody Jego mocy. Nie jak Mojżesz bowiem, który tylko jeden lud wyprowadził z Egiptu i z niewoli faraona przez rozstępujące się morze, ale całą ludzkość wyrwał On z zagłady śmierci i uwolnił od największego tyrana — grzechu. Nie naglił do cnoty przemocą, a grzeszących nie przywalał ziemią i nie palił ogniem [6], ani nie skazywał na ukamienowanie [7], lecz łagodnością i cierpliwością skłaniał ludzi do obierania cnoty i chętnego podejmowania dla niej trudów i walk. Dawniej wymierzano kary grzeszącym, a mimo to tkwili w grzechu i mieli go za bóstwo, a dziś w imię pobożności i cnoty wielu wybiera zniewagi, męczarnie i śmierć.

Co zatem oddamy Ci wzajem, o Chryste, Słowo Boga, Mądrości [Boga] i Mocy, i Boże Wszechmogący — my bezradni? Wszystko przecież jest Twoje, a Ty niczego od nas nie żądasz prócz naszego zbawienia, które sam nam dajesz, i jeszcze w nadmiarze swojej dobroci jesteś nam wdzięczny, gdy je od Ciebie przyjmujemy. Składamy Ci dzięki za to, że dałeś nam istnienie i ze swej łaski darowałeś istnienie w szczęściu, a gdyśmy je utracili, Ty nas na nowo do niego przywiodłeś w niewysłowionej swojej łaskawości.

Rozdział V

DO TYCH, KTÓRZY ZAPYTUJĄ: CZY OSOBA CHRYSTUSA JEST STWORZONA, CZY TEŻ NIE STWORZONA? [1]

Osoba Boga-Słowa przed Wcieleniem była prosta, nie złożona, bezcielesna i nie stworzona, lecz we Wcieleniu stała się hipostazą również dla ciała, jednocząc w sobie Bóstwo, które miała zawsze, z człowieczeństwem, które teraz przyjęła. Odtąd wykazuje przymioty obydwu natur, ponieważ w dwóch naturach istnieje. Ta sama więc Osoba (hipostaza)

---

[6] Por.: Lb 16, 31; Pp 11, 6; Ps 105, 17 ns.

[7] Por. Joz 7, 25.

[1] Podstępne pytanie monofizytów.

jest i nie stworzona — w swoim Bóstwie, i stworzona — w swoim człowieczeństwie, zarazem widzialna i niewidzialna. Inaczej bylibyśmy zmuszeni albo podzielić jednego (1112) Chrystusa, przypisując Mu dwie hipostazy, albo też znieść odrębność natur, wprowadzając ich przemianę lub zmieszanie.

Rozdział VI

KIEDY [SYN BOŻY] PRZYJĄŁ TYTUŁ „CHRYSTUS"[1]

Nie jest tak, jak niektórzy majaczą[2], że jeszcze przed przyjęciem ciała z Dziewicy umysł (*nous*) zjednoczył się z Bogiem-Słowem i od tamtej chwili zaistniał „Chrystus". To szczyt bredni Orygenesa, który głosił preegzystencję dusz.[3]

My natomiast twierdzimy, że Syn i Słowo Boga stał się Chrystusem z chwilą zamieszkania w łonie Przeczystej Dziewicy, kiedy to bez doznania przemiany własnej istoty stał się ciałem i otrzymał namaszczenie Bóstwem. Bo to Ono było namaszczeniem dla człowieczeństwa, jak świadczy Grzegorz Teolog.[4] A święty Cyryl z Aleksandrii tak pisze do cesarza Teodozjusza: „Ja uważam, że nie należy nazywać Jezusem Chrystusem ani Słowa zrodzonego z Boga, jeśli Je bierzemy poza człowieczeństwem, ani też świątyni[5], którą wydała na świat Niewiasta, wziętej poza zjednoczeniem ze Słowem. Za Chrystusa uważamy bowiem Słowo zrodzone z Boga i połączone niewypowiedzianie z ciałem na skutek unii, która się dokonała we Wcieleniu"[6]. A do córek cesarza[7] pisze tak: „Niektórzy utrzymują, że tytuł »Chrystus« przysługuje samemu Słowu osobno, które istniało jako zrodzone tylko z Ojca. Nas jednak inaczej nauczono myśleć i mówić. My bowiem

---

[1] Chodzi o to, w jakiej chwili człowieczeństwo wcielonego Słowa otrzymało namaszczenie ze strony Bóstwa. Wtedy bowiem Jezus stał się „Chrystusem", tj. „Namaszczonym". (Tak subtelne zagadnienia zajmowały myśl teologiczną dawnego chrześcijaństwa.)

[2] Nauka platońska o preegzystencji dusz, powtórzona przez Orygenesa, np. *Peri archon* II, 6.

[3] W *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν), księga II, r. 6.

[4] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 36; PG 36, 132 B.

[5] To jest ciała lub całego człowieczeństwa Chrystusa.

[6] *Do Teodozjusza*, 28; PG 76, 1173 G.

[7] Arkadii i Maryny, sióstr cesarza Teodozjusza II.

twierdzimy, że dopiero kiedy Słowo stało się ciałem, wtedy otrzymało tytuł Chrystusa Jezusa. Dlatego przecież Chrystusem się nazywa, że namaszczony został przez Boga Ojca »olejkiem wesela«[8], czyli Duchem Świętym. Lecz nikt z nawykłych do prawidłowego myślenia nie będzie wątpił, że namaszczenie odnosi się do człowieczeństwa".

I przesławny Atanazy w księdze o zbawczym przyjściu [Chrystusa] tak mniej więcej mówi: „Odwieczny Bóg przed zjawieniem się w ciele nie był człowiekiem, lecz był »Bogiem u Boga«[9], niewidzialnym i nie podlegającym cierpieniu. (1113) Gdy zaś stał się człowiekiem, otrzymał tytuł Chrystusa przez wzgląd na ciało, ponieważ z tytułem tym wiąże się cierpienie i śmierć"[10].

Wprawdzie Pismo święte mówi [przed Wcieleniem]: „Przeto namaścił cię Bóg, Bóg twój, olejkiem wesela"[11], trzeba jednak pamiętać o tym, że często Pismo Boże posługuje się czasem przeszłym zamiast przyszłego, jak i w tym zdaniu na przykład: „Potem był widziany na ziemi i przebywał z ludźmi"[12], choć jeszcze nie był widziany i nie przebywał Bóg z ludźmi, gdy te słowa zapisano. Podobnie: „Nad rzekami Babilonu — tam siedzieliśmy i płakali"[13], jakkolwiek należało to jeszcze do przyszłości.[14]

Rozdział VII

DO TYCH, KTÓRZY SIĘ DOPYTUJĄ: „CZY TO DWIE NATURY PORODZIŁA ŚWIĘTA MATKA BOGA I CZY DWIE NATURY ZAWISŁY NA KRZYŻU?[1]"

Określenie „byt nie powstały" i „byt, który powstał"[2], jednoznaczne z określeniem „byt nie stworzony" i „byt stwo-

---

[8] Ps 44, 8.
[9] Por. J 1, 1.
[10] Atanazy, *De salutari adv.*; PG 26, 1133 B.
[11] Ps 44, 8.
[12] Bar 3, 38.
[13] Ps 136, 1.
[14] W założeniu, że Psalm ten pochodzi od Dawida. W istocie powstał on po niewoli babilońskiej.
[1] Podchwytliwe pytania monofizytów, głównie zwolenników patriarchy Sewera.
[2] Po grecku: τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν, pisane z jednym ν; por. wyżej księga I, r. IX.

rzony" — dotyczy natury bytu. Natomiast „*niezrodzoność* i „zrodzoność" [3], czyli określenie, że coś się zrodziło lub nie zrodziło — dotyczy nie natury, lecz hipostazy.

Otóż, jeśli chodzi o naturę Boską, to jest ona bytem, który nie powstał, czyli bytem nie stworzonym, a wszystko poza nią należy do bytów, które powstały, czyli do bytów stworzonych. Jednak w tej Boskiej nie stworzonej naturze odróżniamy: niezrodzoność, mianowicie u Ojca, bo On jest nie zrodzony; i zrodzoność — u Syna, bo zrodzony jest przedwiecznie z Ojca; i pochodzenie — u Ducha Świętego. W każdym też gatunku istot żyjących mamy pierwsze osobniki nie zrodzone, lecz przy tym powstałe [4], gdyż powstały na rozkaz Stwórcy, ale nie zrodziły się z podobnych sobie. Odpowiednio *do tego wyraz γένησις (genesis) oznacza powstanie* bytu, a wyraz γέννησις (*gennesis*) — u Boga jest zrodzeniem się współistotnego Syna z samego tylko Ojca, u istot zaś cielesnych zrodzenie się osobnika (hipostazy) tego samego rodzaju z zespolenia się osobnika męskiego z żeńskim.

Wnosimy stąd, że nie natura rodzi się, lecz hipostaza. Gdyby bowiem rodziła się natura, nie można by jej przypisywać cechy zrodzoności i niezrodzoności.

A zatem święta Matka Boga porodziła hipostazę (Osobę) istniejącą w dwóch naturach: w Boskiej zrodzoną poza czasem z Ojca, a w ostatnim czasie przyjmującą ciało z Matki i [z Niej] zrodzoną co do ciała.

⟨1116⟩ Jeśliby zaś zapytujący nastawali na nas, że przecież narodzony ze świętej Bogarodzicy ma dwie natury, odpowiemy: Owszem, ma dwie natury, ale ten sam jest zarazem Bogiem i człowiekiem.

I to samo odnosi się do ukrzyżowania, zmartwychwstania i wniebowstąpienia, których podmiotem była hipostaza, a nie natura. Ale cierpiał Chrystus, mający dwie natury, tylko w naturze podległej cierpieniu, i w niej też był ukrzyżowany. Ciało bowiem zawisło na krzyżu, nie Bóstwo. Gdybyśmy zapytali [przeciwników], czy dwie natury umarły [na krzyżu], odpowiedzieliby nam: „Żadną miarą". A więc nie dwie też natury były ukrzyżowane. Bo jak narodził się Chrystus, czyli

---

[3] Po grecku: τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν, pisane z dwoma νν.

[4] Po grecku: ἀγέννητα ἀλλ' οὐκ ἀγένητα.

Boskie Słowo wcielone, co do ciała, tak również co do ciała był ukrzyżowany, co do ciała cierpiał i co do ciała umarł, podczas gdy Jego Bóstwo pozostało niedostępne cierpieniu.

Rozdział VIII

JAK „JEDNORODZONY" SYN BOGA MOŻE NAZYWAĆ SIĘ „PIERWORODNYM"?

Pierworodny to urodzony jako pierwszy, niezależnie od tego, czy jest jednorodzony, czy też ma innych braci. Gdyby więc Syn Boży nazywany był pierworodnym, a nie jednocześnie także jednorodzonym, mogłoby to nasuwać przypuszczenie, że On się zrodził jako pierwszy wśród stworzeń i że jest jakoby stworzeniem. A ponieważ nosi miano i pierworodnego, i jednorodzonego, obydwa te określenia należy stosować do Niego wzięte razem.

„Pierworodnym całego stworzenia"[1] nazywa się dlatego, że zarówno On jest z Boga, jak i całe stworzenie jest z Boga, ale On zrodził się z istoty Boga Ojca poza czasem i dlatego słusznie nosi miano Syna jednorodzonego i pierworodnego (a nie pierwostworzonego), gdy stworzenie nie wyszło z istoty Ojca, lecz Jego wolą powołane zostało z niebytu do istnienia.

„Pierworodnym wpośród wielu braci"[2] nazwany został w tym znaczeniu, że jako jednorodzony syn Matki otrzymał od Niej krew i ciało takie jak nasze i stał się człowiekiem, a my znów dzięki ⟨1117⟩ Niemu staliśmy się synami Boga przez adopcję dokonaną na chrzcie[3]. Będąc Synem Bożym z natury, stał się pierworodnym pośród nas jako dzieci Boga przez adopcję i łaskę, a wobec Niego — braci. Dlatego to mówił: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego"[4]. Nie powiedział: Do Ojca naszego, lecz: „Do Ojca mego" — oczywicie z natury — i „Ojca waszego" — przez łaskę. I jeszcze: „Do Boga mego i Boga waszego"[5]. Znowu nie powiedział:

---

[1] Kol 1, 15.
[2] Rz 8, 29.
[3] Por.: Rz 8, 14; Gal 3, 26; 4, 5.
[4] J 20, 17.
[5] Tamże.

do Boga naszego, tylko: „do Boga mego" (oddziel subtelną myślą to, co widzialne, od tego, co umysł poznaje) „i Boga waszego" — jako Stwórcy i Pana.[6]

Rozdział IX

WIARA I CHRZEST

Wyznajemy wiarę w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów[1] i na żywot wieczny. Chrzest bowiem symbolizuje śmierć Pana[2] i przez chrzest „współpogrzebani zostaliśmy z Chrystusem", jak mówi święty Apostoł.[3] A jak tylko jeden raz dokonała się śmierć Pana, tak również tylko jeden raz należy przyjmować chrzest, i to zgodnie z poleceniem Pana: w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego[4], przez co, jak nas pouczono, stwierdzamy wiarę w Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Ci więc wszyscy, którzy zostali ochrzczeni już raz w imię Ojca, i Syna, ⟨1120⟩ i Ducha Świętego i nauczeni, że jedna jest natura Bóstwa w trzech hipostazach, a ponownie chrzest przyjmują, ci ponownie krzyżują Chrystusa według słów świętego Apostoła, który mówi: „Niemożliwą bowiem jest rzeczą, aby ci, którzy już raz zostali oświeceni... ponawiali pokutę, krzyżując w sobie powtórnie Syna Bożego i na pośmiewisko Go wystawiając"[5].

Ale ci wszyscy, którzy nie zostali ochrzczeni w imię Trójcy Świętej, powinni przyjąć chrzest ponownie. Bo chociaż mówi Boski Apostoł, że „w Chrystusie i w jego śmierci zostaliśmy ochrzczeni"[6], to w słowach tych nie podaje on inwokacji, jakiej przy chrzcie należy używać, lecz tylko stwierdza, że chrzest jest wyobrażeniem śmierci Chrystusa.[7] Przez trzy bowiem zanurzenia przypomina chrzest owe trzy dni, kiedy Pan leżał w grobie. Zresztą jeśli ktoś przyjmuje chrzest

---

[6] Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunom.* 4; PG 45, 633—637.
[1] Por. Rz 6, 4.
[2] *Dzięki której mamy odpuszczenie grzechów i życie wieczne.*
[3] Kol 2, 12.
[4] Por. Mt 28, 19.
[5] Hbr 6, 4.6.
[6] Rz 6, 3.
[7] Autor występuje tu przeciw praktyce, gdzieniegdzie ongiś stosowanej, udzielania chrztu tylko „w imię Jezusa" lub „w imię Chrystusa".

w imię Chrystusa, dowodzi to, że w Niego wierzy, skoro w ten sposób daje się ochrzcić. Lecz niepodobna wierzyć w Chrystusa, a nie mieć przy tym wiary w Ojca, Syna i Ducha Świętego. Chrystus przecież jest „Synem Boga żywego" [8], i Ojciec namaścił Go Duchem Świętym [9], jak przepowiedział Dawid: „Dlatego namaścił cię Bóg, Bóg twój, olejkiem wesela przed towarzyszami twymi" [10]. A Izajasz imieniem Pana mówi: „Duch Pański nade mną, dlatego mię namaścił" [11]. A co do inwokacji, wskazał ją Pan wyraźnie swoim uczniom w słowach: „Chrzcijcie ich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" [12].

Bóg stworzył nas do nieśmiertelności [13], a gdyśmy przekroczyli Jego zbawienne przykazania, ukarał nas zniszczeniem w śmierci, aby zło nie było nieśmiertelne. Lecz zniżając się do sług swoich w zmiłowaniu i stając się nam równy, uwolnił nas przez swoją Mękę od zniszczenia, a ze swego świętego i nieskalanego boku [14] wywiódł źródło przebaczenia: ⟨1121⟩ wodę, mającą służyć odrodzeniu naszemu oraz zgładzić grzech i zniszczenie, i krew jako napój, mający nam zapewnić życie wieczne. Przykazał też nam, byśmy się odradzali przez wodę i Ducha.[15] Bo przez dotknięcie i inwokację (epiklezę) zstępuje na wodę Duch Święty. „A ponieważ człowiek jest dwojakiej natury, składa się bowiem z duszy i z ciała, toteż dwojakie dał nam oczyszczenie: przez wodę i Ducha." [16] Duch odnawia w nas [Boży] obraz i podobieństwo, a woda dzięki łasce Ducha oczyszcza ciało z grzechu i uwalnia od zniszczenia. Woda wyobraża sobą śmierć, Duch zaś udziela zadatku życia.

Już na początku bowiem „Duch Boży unosił się nad wodami" [17] i od początku, jak poświadcza Pismo, woda miała moc oczyszczania.[18] Przez wodę zmył Bóg za czasów Noego

---

[8] Mt 16, 16.
[9] Por. Dz 10, 38.
[10] Ps 44, 8.
[11] Iz 61, 1.
[12] Mt 28, 19.
[13] Por. Mdr 2, 23.
[14] Por. J 19, 34.
[15] Por. J 3, 5.
[16] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 8; PG 36, 368 AB.
[17] Rdz 1, 2.
[18] Por. Kpł 15, 10.

grzech świata.[19] Przez wodę oczyszczał się każdy nieczysty w myśl nakazu Prawa, i to tak, że nawet swoją odzież obmywał w wodzie.[20] Eliasz dowiódł, że łaska Ducha Świętego towarzyszy wodzie, gdy wodą podpalił całopalną ofiarę.[21] I niemal wszystko, według Prawa, oczyszcza się wodą. A że znaki widzialne wskazują na rzeczywistość niewidzialną, w samej duszy dokonuje się odrodzenie. Bo oto wiara potrafi uczynić nas dziećmi Bożymi, choć jesteśmy tylko stworzeniami, i przywrócić nam utraconą szczęśliwość.

Odpuszczenie grzechów udzielane bywa przez chrzest wszystkim jednakowo, natomiast łaska Ducha Świętego — „na miarę wiary" [22] i uprzedniego oczyszczenia. Przez chrzest zatem otrzymujemy „pierwociny Ducha" [23], i nowe narodzenie staje się dla nas początkiem innego życia oraz pieczęcią, obroną i oświeceniem.

Powinniśmy więc całym wysiłkiem zapewnić sobie wolność od niegodnych czynów, byśmy nie wracali [do dawnego zła] „jak pies do swego wymiotu" [24] i nie stali się znowu niewolnikami grzechu. „Wiara bowiem bez uczynków martwa jest" [25], tak samo jak uczynki bez wiary, bo prawdziwa wiara wyraża się działaniem.

Dlatego przyjmujemy chrzest w imię Trójcy Świętej, że ci, którzy chrztu dostępują, potrzebują pomocy Trójcy Świętej zarówno do swego powstania, jak do wytrwania w dobrem, a niepodobna, by trzy Osoby nie ⟨1124⟩ występowały razem, gdyż Trójca Święta jest nierozdzielna.[26]

Pierwszy chrzest [27] stanowił potop, zesłany dla wytracenia grzechu.[28] Drugi był „w obłoku i morzu" [29], przy czym obłok symbolizował Ducha Świętego, a morze — wodę [używaną przy chrzcie]. Trzeci ustanowiło Prawo, nakazując, by każdy

---

[19] Por. Rdz 6, 13. 17.

[20] Por. Kpł 15, 10 ns.

[21] Por. 3 Krl 18, 32 ns.

[22] Rz 12, 6.

[23] Rz 8, 23.

[24] Por. 2 P 2, 22.

[25] Jk 2, 26.

[26] Por.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 41; PG 36, 417; Atanazy, *Ad Serap. de Spiritu Sancto* I, 1; PG 22, 533 A.

[27] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 39, 16; PG 36, 353.

[28] Por. Rdz 6, 13.

[29] 1 Kor 10, 2; por.: Wj 13, 21; 14, 22.

nieczysty obmywał się wodą i nią też obmywał swoją odzież i dopiero wtedy mógł wejść do obozu.[30] Czwarty był chrzest Janowy jako wprowadzający, gdyż prowadził ochrzczonych do pokuty[31], aby mogli uwierzyć w Chrystusa. „Ja — mówi Jan — chrzczę was wodą, lecz ten, który przyjdzie po mnie, chrzcić będzie w Duchu Świętym i ogniu." [32] Oczyszczał więc najpierw wodą, by przygotować do przyjęcia Ducha.[33] Piąty był chrzest Pana, przyjęty przez Niego samego. A przyjął On chrzest nie dlatego, jakoby sam potrzebował oczyszczenia, lecz dlatego, że moje oczyszczenie przyjął za własne. Nadto chciał przez chrzest swój zetrzeć „głowy smoków" [34] w wodzie, zmyć grzech i całego starego Adama w wodzie pogrzebać; nadto — uświęcić Chrzciciela, wypełnić Prawo, objawić tajemnicę Trójcy [35] i dać nam zapowiedź i wzór chrztu naszego. Dlatego ten właśnie doskonały chrzest Pański i my przyjmujemy: przez wodę i Ducha. Bo że ogniem miał chrzcić Chrystus, to stało się wtedy, gdy na świętych Apostołów wylał On łaskę Ducha Świętego w kształcie ognistych języków, jak sam przepowiedział: „Jan chrzcił wodą, wy zaś ochrzczeni będziecie po niewielu tych dniach Duchem Świętym i ogniem" [36]. (Albo też miało to oznaczać karzący chrzest przyszłego ognia.) Szósty chrzest — to ten w pokucie i łzach, wielce uciążliwy. Siódmy — przez wylanie krwi i męczeństwo, jak i sam Chrystus ochrzczony był w ten sposób za nas.[37] Jest to rodzaj chrztu dostojny i szczęśliwy, ponieważ nie może już doznać splamienia.[38] Ósmy i ostatni chrzest to ten, który nie zbawia, tylko tępi ⟨1125⟩ zło — kiedyś bowiem grzech i zło panować przestaną — karząc je bez końca.[39]

W cielesnym kształcie gołębicy zstąpił Duch Święty [na Pana] w tym celu, żeby nam unaocznić pierwowzór chrztu

---

[30] Por. Kpł 15, 5 ns.
[31] Por. Łk 3, 3.
[32] Mt 3, 11; por. Mk 1, 7 ns.
[33] Por.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 8; Bazyli, *Homilia o chrzcie;* Chryzostom, *Hom. 10 in Mat.*
[34] Ps 73, 13.
[35] Por. Mt 3, 16—17; po chrzcie Chrystusa zstąpił Nań Duch Święty w kształcie gołębicy, a Ojciec zaświadczył o swym Synu.
[36] Dz 1, 5.
[37] Por. Łk 12, 50.
[38] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 38, 17; PG 36, 356.
[39] „Chrzest" wiecznym ogniem. Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 9; PG 36, 369.

naszego oraz by uczcić ciało [Chrystusa], gdyż i ono stało się Bogiem na skutek przebóstwienia. Może też i dlatego jeszcze, że niegdyś gołębica zwiastowała koniec potopu.[40] Na świętych Apostołów zaś zstąpił Duch Święty w postaci ognia [41], ponieważ jest Bogiem, a Bóg, to „ogień trawiący" [42].

Oleju używa się przy chrzcie po to, by oznaczał nasze namaszczenie i niejako czynił nas Chrystusami oraz by nam zwiastował zmiłowanie Boże, które Duch Święty przynosi, jak niegdyś gołębica przyniosła ocalonym z potopu gałązkę oliwną.[43]

Jan [Chrzciciel] otrzymał chrzest, kiedy włożył rękę na Boską głowę Pana. Znalazł też chrzest we własnej krwi.[44]

Nie należy zbytnio zwlekać z udzieleniem chrztu, gdy wiara kandydatów została już dostatecznie stwierdzona przez ich czyny. A gdyby ktoś podstępnie do chrztu się zbliżał, to raczej ściągnie na siebie potępienie, niż odniesie jakąkolwiek korzyść.[45]

Rozdział X

WIARA

4 Rozróżniamy dwa rodzaje wiary. Najpierw jest „wiara ze
1 słuchania"[1], gdy słuchając Boskich Pism wierzymy ⟨1128⟩ w naukę Ducha Świętego. Ta wiara uzyskuje swą pełnię w tym wszystkim, co ustanowił Chrystus, a stwierdza się czynem, pobożnością i wykonywaniem poleceń naszego Odnowiciela. Bo kto wierzy nie według tradycji Kościoła, albo przez złe czyny ma łączność z diabłem, ten nie wierzy wcale.

Następnie „wiara jest podstawą tych rzeczy, których się

---

[40] Por.: Rdz 8, 11; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 39, 16; PG 36, 353 B.

[41] Por. Dz. 2, 3.

[42] Pp 4, 24.

[43] Por. Rdz 8, 11. Gałązka oliwna — olej z oliwek w jej miejsce, potop — ocalenie, ongiś i teraz. Piękny, głęboki symbolizm. Podobnie w tym zestawieniu Ducha Świętego, niosącego zmiłowanie Boga, z gołębicą, niosącą symbol i znak zmiłowania: gałązkę drzewa oliwnego, gdy już opadać zaczęły wody. Przy tym ta ciągłość dziejów, Dawnego i Nowego Testamentu.

[44] Por.: Mt 14, 10; Mk 6, 27 ns.

[45] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 8; PG 36, 368.

[1] Rz 10, 17.

spodziewamy, i przeświadczeniem o rzeczywistościach niewidzialnych"[2], czyli zupełnie pewnym i niezachwianym oczekiwaniem tego, co nam Bóg obiecał, oraz wysłuchania naszych próśb. Pierwszy ów rodzaj wiary jest sprawą naszej woli, drugi zaś należy do darów Ducha Świętego.

Trzeba zauważyć, iż przez chrzest pozbywamy się całej owej powłoki, jaką jest dla nas od urodzenia grzech[3] i stajemy się duchowymi Izraelitami i ludem Bożym.[4]

Rozdział XI

KRZYŻ W ŚWIETLE WIARY[1]

„Słowo krzyż jest dla idących ku zgubie niedorzecznością, ale dla nas, zdążających do zbawienia, mocą Bożą."[2] Bo „człowiek duchowy rozsądza wszystko, zwierzęcy zaś nie pojmuje tego, co jest duchowe"[3]. Niedorzecznością zatem jest krzyż dla tych, którzy nie widzą go w świetle wiary i nie pamiętają o dobroci i wszechmocy Boga, lecz zapatrują się na sprawy Boskie tylko w kategoriach myśli czysto ludzkich i naturalnych, podczas gdy wszystko, co jest Boskie, wznosi się ponad naturę i ponad wysłowienie, i ponad myśl. Gdyby ktoś chciał zrozumieć, w jaki to sposób i w jakim celu Bóg wywiódł wszystko z niebytu do istnienia, usiłując dociec tego naturalnym tylko rozumem, nie pojmie nic zgoła. Animalna byłaby to wiedza i wprost diabelska.[4] Natomiast jeśli ktoś da się prowadzić wierze i uzna Bożą dobroć, wszechmoc, wierność, mądrość i sprawiedliwość — wszystko będzie dlań zrozumiałe i słuszne, [wszystko będzie] prostą drogą. Dlatego to „niepodobna zbawić się bez wiary"[5].

Zresztą na wierze wszystko się opiera nawet w zwykłym życiu ludzkim, [a cóż dopiero w świecie ducha]. Bez wiary przecież ani rolnik nie uprawiałby ziemi, ani kupiec nie

[2] Hbr 11, 1.
[3] Por. Kol 2, 11.
[4] Por.: Hbr 4, 9; 11, 25; 1 P 2, 10.
[1] W oryginale: O krzyżu, przy czym jeszcze również o wierze.
[2] 1 Kor 1, 18.
[3] 1 Kor 2, 15. 14.
[4] Przeciwko gnostykom.
[5] Por. Hbr 11, 6.

powierzałby swego życia nikłej łupinie drzewa na szalejącej głębinie morskiej. Bez wiary nikt nie wchodzi w związki małżeńskie. Bez niej nie dzieje się w ogóle nic w życiu. Jedynie też wiarą pojmujemy, jak wszystkie rzeczy mogły przejść z niebytu do istnienia, i tylko mocą wiary osiągamy wszystko w sferze spraw Boskich i ludzkich. Wiara bowiem jest przeświadczeniem, które nie podlega wahaniu.

Choć więc wszystkie dzieła Chrystusa były wielkie, boskie i godne podziwu na równi z Jego cudami, to jednak ponad wszystkie wznosi się Jego wspaniały Krzyż. Bo tylko właśnie Krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa, a nie cokolwiek innego, zwyciężył śmierć, ⟨1129⟩ zgładził grzech praojca, pokonał piekło, darował nam zmartwychwstanie, udzielił siły do wzniesienia się ponad doczesność i ponad samą śmierć, zgotował powrót do dawnej szczęśliwości, otworzył bramy raju, umieścił naturę naszą po prawicy Boga, uczynił nas Jego dziećmi i dziedzicami.[6] Bo przecież to wszystko dokonało się dzięki Krzyżowi.[7] Mówi bowiem Apostoł: „Ktokolwiek z nas został ochrzczony w Chrystusie, w jego śmierci został ochrzczony"[8]. „Bo wszyscy, którzyście zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa."[9] Ale „Chrystus jest mocą Boga i mądrością Boga"[10]. Oto, w jaki sposób śmierć Chrystusa i Jego krzyż przyoblekły nas w uosobioną Mądrość i Moc Boga. Mocą też Boga jest sam Krzyż, w tym znaczeniu mianowicie, że przezeń objawiła się nam potęga Boga, który zwyciężył przez śmierć, albo jeszcze w tym znaczeniu, że cztery ramiona krzyża, łączące się i jednoczące ze sobą w jego środku, obrazują Moc Boga, która łączy razem wysokość i głębokość, długość i szerokość, czyli całe widzialne i niewidzialne stworzenie.[11]

Krzyż dany nam został jako znak na czole, podobnie jak Izraelowi dane było obrzezanie, gdyż znakiem krzyża odróżniamy się i rozpoznajemy wśród niewierzących jako wierzący. On jest dla nas tarczą, orężem i sztandarem w walce z szatanem. On jest ową pieczęcią, która sprawia, że nas

---

[6] Por.: Rz 8, 16 ns; Gal 4, 7.
[7] Por. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 1, 14.
[8] Rz 6, 3. W oryginale dosadniej: „zanurzony w Chrystusa... zanurzony w śmierć Jego". Podobnie też w tekście następnym.
[9] Gal 3, 27.
[10] 1 Kor 1, 24.
[11] Por. Bazyli, *Hom. in cap. XI Isaiae.*

omija [anioł] niszczyciel wspomniany w Piśmie.[12] On jest powstaniem dla tych, którzy upadli, mocą tych, którzy stoją, oparciem dla słabych, laską pasterską dla strzeżonych na pastwisku, dłonią prowadzącą dla nawróconych, doskonałością dla postępujących w dobrem, zbawieniem ciała i duszy, obroną przed wszelkim złem, rękojmią wszelkiego dobra, zgładzeniem grzechu, latoroślą, z której wykwita zmartwychwstanie, drzewem wiecznego życia.

Zasługuje zatem na wszelką cześć to drogocenne i prawdziwie godne czci drzewo Krzyża [13], skoro na nim Chrystus złożył samego siebie w ofierze za nas i skoro je uświęcił dotknięciem swego (1132) najświętszego ciała i krwi. Podobnie też [czcić winniśmy] gwoździe, włócznię, szaty i święte miejsca, gdzie przebywał: żłóbek, grotę [Betlejemską], zbawczą Golgotę, życiodajny Grób, prawzór kościołów Syjon i inne. Protoplasta Boży, Dawid, tak mówi: „Wnijdźmy do przybytków jego, pokłońmy się miejscu, gdzie stanęły jego stopy” [14]. Dalsze słowa tego Psalmu dowodzą, że miał on na myśli Krzyż. „Powstań, Panie, do odpocznienia swego.” [15] Po krzyżu bowiem nastąpiło zmartwychwstanie. Jeśli drogie nam jest mieszkanie, posłanie, ubiór osób, które kochamy, to o ileż droższe powinno być to wszystko, co należało do naszego Boga i Zbawiciela i przyczyniło się do naszego zbawienia.

Ale czcią otaczamy również każdy wizerunek drogocennego i życiodajnego Krzyża, choćby zastępczo sporządzony był z jakiegokolwiek tworzywa. Bo nie samo tworzywo czcimy (uchowaj Boże!), lecz właśnie ów znak, symbolizujący nam Chrystusa. On sam oznajmił przecież swoim uczniom: „A wtedy ukaże się znak Syna Człowieczego na niebie” [16], czyli znak krzyża. Dlatego to również anioł zmartwychwstania powiedział do niewiast: „Jezusa szukacie Nazareńskiego, ukrzyżowanego” [17]. I Apostoł mówi: „A my głosimy

---

[12] Por. Wj 12, 23. Anioł pomoru omijał w Egipcie domy izraelskie, naznaczone krwią baranka.

[13] Drzewo Krzyża św. doznawało wielkiej czci w dawnych wiekach, szczególnie na Wschodzie, wbrew sprzeciwom Juliana Apostaty.

[14] Ps 131, 7.

[15] Ps 131, 8 (według Septuaginty).

[16] Mt 24, 30.

[17] Mk 16, 6.

Chrystusa ukrzyżowanego"[18]... Bo Chrystusów i Jezusów było wielu[19], ale tylko jeden Ukrzyżowany. A nie powiedział: *„przebitego włócznią"*, lecz „ukrzyżowanego". Niewątpliwie więc na cześć zasługuje również sam znak Chrystusa. Gdziekolwiek bowiem będzie znak Jego, tam i On sam jest. Lecz materiałowi, z którego krzyż był sporządzony — choćby to było złoto lub drogie kamienie — nie oddajemy kultu, jeśliby przypadkiem przestał już tworzyć podobieństwo krzyża. Tak więc kult nasz dla wszystkiego, co ma związek z Bogiem, jest tego rodzaju, że sama cześć odnosi się do Niego.

Prototypem drogocennego Krzyża było „drzewo życia", które Bóg zasadził w raju.[20] Bo jak przez drzewo przyszła śmierć[21], tak też należało, by przez drzewo [Krzyża] darowane było życie i zmartwychwstanie.

Także Jakub wskazał niejako na Krzyż, kiedy cześć złożył głowicy berła Józefa[22], a najwyraźniej przedstawiał sobą znak Krzyża, kiedy z rozłożonymi ramionami błogosławił jego synów.[23] Wyobrażeniem też Krzyża była laska Mojżesza, (1133) którą on „na krzyż" uderzył morze, by ocalić Izraelitów a zatopić faraona[24]; później jeszcze ręce Mojżesza, w kształt krzyża rozpostarte i tak odpierające Amalecytów.[25] Drzewem następnie zmieniona została woda gorzka w słodką[26], i drzewem rozłupana skała wylała obfite wody.[27] Za pośrednictwem laski otrzymał Aaron godność kapłaństwa.[28] Drzewo, na którym zawisł wąż na znak triumfu jako zabity, wybawiało od śmierci tych, którzy patrzyli z wiarą na nieżywego nieprzyjaciela.[29] Tak Chrystusa przybito gwoździmi do drzewa „w ciele grzechu"[30], które grzechu nie znało. I ów wielki Mojżesz wołał: „Zobaczycie życie wasze

---

[18] 1 Kor 1, 23.
[19] Chrystusów — pomazańców; Jezus — częste imię u Żydów.
[20] Por. Rdz. 2, 9.
[21] Przez „drzewo poznania dobra i zła"; por. Rdz 3, 1 ns.
[22] Por.: Rdz 47, 31 (według Septuaginty); Hbr 11, 21.
[23] Por. Rdz 48, 14.
[24] Por. Wj 14, 16 ns.
[25] Por. Wj 17, 11.
[26] Por. Wj 15, 25.
[27] Por. Wj 17, 6.
[28] Por. Lb 17, 8 ns.
[29] Por. Lb 21, 9.
[30] Rz 8, 3.

wiszące na drzewie przed oczami waszymi"[31]. A Izajasz [mówi]: „Cały dzień wyciągałem ręce moje do ludu niewiernego i złorzeczącego"[32].

Obyśmy przez tę cześć Krzyża dostąpili obcowania z Chrystusem Ukrzyżowanym. Amen.[33]

Rozdział XII

MODLITWA TWARZĄ KU WSCHODOWI

Nieprzypadkowo i niebezpodstawnie zwracamy się podczas modlitwy twarzą na wschód. Najpierw bowiem słusznie oddajemy Stwórcy dwojaką cześć jako złożeni z natury widzialnej i niewidzialnej, czyli duchowej i zmysłowej, podobnie jak sławimy Go duchem i cielesnymi wargami i chrzczeni bywamy zarówno wodą, jak Duchem i dwojako jednoczymy się z Panem: przez uczestnictwo w misteriach i przez łaskę Ducha. A ponieważ Bóg jest duchowym światłem[1], Chrystusa zaś nazywają Pisma „Słońcem sprawiedliwości"[2] i „Wschodem"[3] — dlatego obieramy wschód, kiedy oddajemy Mu cześć. Wszystko bowiem, co piękne i dobre, poświęcamy Bogu, od którego wszelkie dobro bierze cechę dobra.[4]

Mówi też prorok Dawid: „Królestwa ziemi, śpiewajcie Bogu, wysławiajcie Pana, który wstępuje na niebo niebios ku wschodowi"[5]. I jeszcze mówi (1136) Pismo: „Założył Bóg raj w Edenie ku wschodowi i osadził w nim człowieka, którego stworzył"[6]. A po przewinie wydalił go stamtąd i „przeniósł naprzeciwko raju rozkoszy"[7] — oczywiście więc na zachód. Stąd to w tęsknocie za dawną ojczyzną i z oczami w nią utkwionymi modlimy się do Boga.

Także namiot Mojżeszowy miał od strony wschodniej za-

[31] Pp 28, 66.
[32] 65, 2.
[33] Może ten rozdział stanowił kiedyś mowę Jana Damasceńskiego w obronie czci Krzyża świętego?
[1] Por. 1 J 1, 5.
[2] Ml 4, 2.
[3] Zch 6, 12; Łk 1, 78.
[4] W oryginale: ἐξ οὗ πᾶν ἀγαθὸν ἀγαθύνεται.
[5] Ps 67, 33.
[6] Rdz 2, 8.
[7] Rdz 3, 23.

słonę i przebłagalnię.[8] Od strony też wschodniej obozowało pokolenie Judy jako bardziej godne.[9] I w przesławnej Świątyni Salomona brama Pańska znajdowała się także od wschodu. A co daleko ważniejsze: przecież ukrzyżowany Pan zwrócony był twarzą na zachód i dlatego w modlitwie zwracamy się tak, by na Niego patrzeć. Również wstępując do nieba unosił się ku wschodowi i w tę stronę oddawali Mu pokłon Apostołowie, a podobnie też kiedyś tak przyjdzie, jak Go widzieli idącego do nieba[10], co i sam Pan zapowiedział w słowach: „Jak błyskawica, która wychodzi ze wschodu i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego"[11]. Ponieważ więc oczekujemy Jego przyjścia, modlimy się zwróceni ku wschodowi.

Jest to jednak nie zapisana tradycja Apostołów. Wiele bowiem przekazali nam oni poza pismem.[12]

Rozdział XIII

ŚWIĘTE I NIESKALANE MISTERIA PANA (EUCHARYSTIA)

Bóg dobry i ze wszech miar dobry, a raczej więcej niż dobry, bo jest samą dobrocią[1], nie chciał — w niezmiernym bogactwie swej dobroci — sam tylko pozostać Dobrem (jakim była jego natura), nie dzielonym z nikim, i dlatego powołał do bytu najpierw moce duchowe i niebieskie, potem świat widzialny i zmysłowy, a wreszcie złożonego z obydwu tych rzeczywistości, duchowej i zmysłowej — człowieka. Wszystko to więc, co stworzył, uczestniczy w Jego dobroci przez samo istnienie. Bo On jest istnieniem dla wszystkich rzeczy, ponieważ „w Nim trwa wszystko, co jest"[2], i to nie tylko dlatego, że to wszystko powołał z nieistnienia do bytu, lecz także dlatego, że swoją mocą utrzymuje i zachowuje to, co stwo-

---

[8] Właściwie „Święte Świętych" zwrócone było ku zachodowi, ale arcykapłan modlący się w nim stał odwrócony ku wschodowi.

[9] Por. Lb 2, 3.

[10] Por. Dz 1, 11.

[11] Mt 24, 27.

[12] Πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδωκαν; Bazyli, *De Spiritu Sancto*, c. 27. O apostolskiej tradycji ustnej mówi jeszcze autor niżej w zakończeniu r. XVI (o czci obrazów), s. 233—234.

[1] Por.: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 45 (ostatnia na Święto Paschy); PG 36, 624; Dionizy Pseudo-Areopagita, *O imionach Bożych* r. 3.

[2] Por. Rz 11, 36.

rzył. W większej mierze dotyczy to istot żywych, gdyż one uczestniczą w Jego dobru zarówno przez to, że istnieją, jak i przez to, że żyją. ⟨1137⟩ Istoty zaś rozumne mają to uczestnictwo w oba wymienione sposoby i jeszcze o wiele bardziej przez to, że posiadają władzę myślenia. Dzięki niej bowiem pozostają niejako w większym z Nim pokrewieństwie — choć oczywiście On je wszystkie przewyższa nieporównanie.

Otóż człowiek, stworzony jako istota rozumna i wolna, miał możność osiągnąć dobrowolnie najściślejsze zjednoczenie z Bogiem pod tym tylko warunkiem, że wytrwałby w dobrem, tj. w posłuszeństwie wobec Stwórcy. Gdy jednak dopuścił się przekroczenia przykazania, jakie miał od Tego, który go stworzył, i przez to podlegać musiał śmierci i zniszczeniu, wtedy sam Stwórca, który powołał do bytu nasz rodzaj ludzki, upodobnił się „w swym serdecznym zmiłowaniu"[3] do nas, stając się człowiekiem takim jak my, w każdym względzie, oprócz grzechu, i zjednoczył się z naszą naturą.[4] Ponieważ nie ustrzegliśmy w sobie Jego własnego obrazu i Jego ducha, którego nam udzielił, On sam przyjmuje ubogą naszą i słabą naturę, by nas oczyścić, przywrócić nam niezniszczalność i na nowo powołać nas do uczestnictwa w Jego Bóstwie.

Trzeba jednak było, by nie tylko nasza natura w swojej substancji podniosła się do wyższego stanu, lecz także, by każdy człowiek z osobna, jeśli zechce, doznał nowego narodzenia i karmił się nowym pokarmem, odpowiadającym temu narodzeniu, i tak osiągnął pełną miarę doskonałości. Dlatego to Chrystus przez swe narodzenie, czyli przyjęcie ciała, oraz przez chrzest, Mękę i zmartwychwstanie uwalnia naturę [ludzką] od grzechu praojca, od śmierci i zniszczenia, stając się zadatkiem zmartwychwstania, a nadto w sobie samym wskazuje nam drogę, wzór i przykład do naśladowania, byśmy mogli stać się tym na mocy adopcji, czym On jest na mocy natury, tj. dziećmi i dziedzicami Boga, wespół z Nim mającymi prawo dziedzictwa.[5] Dał nam więc, jak powiedziałem, możność drugiego narodzenia, abyśmy, jako zrodzeni z Adama i podobni do niego oraz dziedziczący po

[3] Łk 1, 78.
[4] Por. Hbr 2, 17.
[5] Por. Rz 7, 17.

nim przekleństwo i zatracenie, teraz podobni się stali do Chrystusa, jako zrodzeni z Niego, i otrzymali w dziedzictwie Jego nieśmiertelność, błogosławieństwo i chwałę.

A ponieważ ten Adam jest duchowy, należało, by i narodzenie nasze z Niego było duchowe i podobnie również pokarm. A że znów sami jesteśmy dwojakiej i złożonej natury, także narodzenie nasze powinno być dwojakie i również złożony nasz pokarm. Stąd dane nam zostało narodzenie z wody i Ducha — mam na myśli chrzest święty — a pokarmem stał się dla nas „chleb żywota, który zstąpił z nieba" [6], sam Pan nasz Jezus Chrystus.

Mając bowiem podjąć ⟨1140⟩ dobrowolnie śmierć za nas, tej nocy, kiedy wydał sam siebie, ustanowił Nowe Przymierze ze świętymi swymi uczniami i Apostołami, a przez nich ze wszystkimi, którzy w Niego uwierzą. W Wieczerniku zatem na świętym i chwalebnym Syjonie, spożywając starodawnym zwyczajem Paschę z uczniami dla zachowania przepisu Starego Przymierza — umywa uczniom nogi [7] (dając w tym geście wyobrażenie chrztu świętego), potem łamie chleb i podaje go im mówiąc: „Bierzcie, spożywajcie, to jest moje ciało, za was łamane na odpuszczenie grzechów" [8]. Podobnie wziąwszy kielich z winem i wodą podał go im mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, to jest moja krew, krew Nowego Przymierza, wylewana za was na odpuszczenie grzechów. To czyńcie ku mojej pamięci. Ilekroć bowiem spożywać będziecie ten chleb i pić ten kielich, śmierć Syna Człowieczego będziecie głosić i wyznawać wiarę w Jego zmartwychwstanie, dopóki nie przyjdzie".

A jeśli „słowo Boga jest żywotne i skuteczne" [9] i jeśli „uczynił Pan wszystko, co tylko chciał" [10]; jeśli na słowa: „Niech się stanie światłość" [11] — stało się światło, a na słowa: „Niech powstanie firmament" [12] — stanął firmament; jeśli „słowem Pańskim dźwignęły się niebiosa, a tchnieniem

---

[6] Por. J 6, 48. 50.

[7] Por. J 13, 5.

[8] Por. Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24. Teksty Ewangelii przytacza tu autor w brzmieniu, jakie mają w anaforze liturgii św. Jakuba.

[9] Hbr 4, 12.

[10] Ps 134, 6.

[11] Rdz 1, 3.

[12] Rdz 1, 6.

ust Jego cała ich potęga"[13]; jeśli niebo, ziemia, woda i ogień, powietrze i całe urządzenie wszechświata dokonało się na słowo Pana i na to słowo powstała też najmisterniejsza istota, człowiek; i jeśli dobrowolnie tenże Bóg-Logos[14] stał się człowiekiem, a czysta i nieskalana krew świętej zawsze Dziewicy utworzyła Mu ciało — bez udziału męskiego — to czyż nie będzie On miał mocy przemienić chleb w swoje Ciało, a wino i wodę w Krew?

Powiedział ongiś na początku: „Niech wyda ziemia wiosenną roślinność"[15] — i aż dotąd wydaje ona za przejściem deszczu swoje płody, Boskim rozkazem wezwana i płodna.

Powiedział Bóg: „To jest moje ciało", „To jest moja krew", „To czyńcie ku mojej pamięci" — i na wszechmocny Jego rozkaz to się dzieje i dziać będzie aż do Jego przyjścia. Bo tak jest powiedziane: „Dopóki nie przyjdzie"[16]. Na wezwanie (epiklezę)[17] zstępuje, niby deszcz na ⟨1141⟩ świeżą uprawę, ocieniająca moc Ducha Świętego. Podobnie bowiem jak wszystko, czego dokonał Bóg, dokonał mocą Ducha Świętego, tak również teraz działanie Ducha Świętego sprawia to, co jest wyższe nad naturę, co tylko wiarą możemy poznać. „Jak mi się to stanie" — mówiła święta Dziewica — „skoro nie znam męża?"[18] Odpowiada Jej archanioł Gabriel: „Duch Święty zstąpi na ciebie, a moc Najwyższego ocieni cię"[19]. I jeśli ty także teraz zapytasz: Jak chleb może stać się Ciałem Chrystusa, a wino i woda Krwią Chrystusa — to ja podobnie ci odpowiem: Duch Święty z nagła zstępuje i dokonywa tego, co przewyższa rozum i pojęcie.

A używa się tu chleba i wina dlatego, że Bóg zna naszą skłonność, iż odnosimy się zwykle z niechęcią do rzeczy, z którymi nie jesteśmy oswojeni przez częsty użytek. Kierując się więc właściwym sobie pobłażaniem, Bóg przez to, co jest bliskie naturze, dokonuje spraw, które naturę prze-

[13] Ps 32, 6.

[14] W poprzednich tekstach „słowo" bierze autor również osobowo.

[15] Rdz 1, 11.

[16] 1 Kor. 11, 26.

[17] Jest to stara liturgiczna modlitwa, w której wzywa się uroczyście Ducha Świętego, by przemienił chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. Dyskusja między teologami wschodnimi i zachodnimi dotyczyła roli „epiklezy" w przeistoczeniu. Por. Ks. W. Granat, *Sakramenty święte*, I, Lublin 1961.

[18] Łk 1, 34.

[19] Łk 1, 35.

wyższają. I podobnie jak w przypadku chrztu, ponieważ ludzie mają zwyczaj myć się wodą, a namaszczać olejem, złączył z wodą i olejem łaskę Ducha Świętego i uczynił z chrztu „kąpiel odrodzenia" [20], tak również wobec faktu, że ludzie jadają chleb ⟨1144⟩ i piją wodę i wino, z nimi związał swoje Bóstwo i uczynił je Ciałem i Krwią swoją, abyśmy się od rzeczy zwyczajnych i naturalnych wznosili do nadnaturalnych.

Ciało tu jest prawdziwie zjednoczone z Bóstwem, owo Ciało zrodzone ze świętej Dziewicy, ale nie jakoby zstępowało z nieba, dokąd było wzięte, lecz sam chleb ⟨1145⟩ i samo wino przemieniają się w Ciało i Krew Boga. A jeśli chcesz dociekać, w jaki sposób się to dzieje, wystarczy ci wiedzieć, że dzieje się przez Ducha Świętego, tak jak przez Niego z Bożej Rodzicielki przyjął Pan dla siebie i w sobie ciało do swej hipostazy. I więcej nic nie wiemy, oprócz tego, że słowo Boskie jest prawdomówne i skuteczne, i wszechmocne, a sposób [Jego działania] pozostaje niezbadany.

Nie zawadzi i to jeszcze dodać, że jak w porządku natury chleb przez spożywanie, a wino i woda przez picie przemieniają się w ciało i krew jedzącego i pijącego, nie stając się ciałem różnym od jego poprzedniego ciała, tak podobnie i chleb ofiarny wraz z winem i wodą przez epiklezę i zstąpienie Ducha Świętego przemieniają się w sposób nadnaturalny w Ciało i Krew Chrystusa w ten sposób, że nie stanowią dwu różnych, lecz jedno i to samo Ciało i Krew.[21]

⟨1148⟩ I staje się dla tych, którzy Je z wiarą godnie przyjmują, „na odpuszczenie grzechów" [22], na żywot wieczny i na obronę duszy i ciała, ale dla tych, którzy Je bez wiary i niegodnie pożywają, wychodzi na potępienie i karę, podobnie jak i śmierć Pana, która dla wierzących stała się życiem i nieśmiertelnością ku posiadaniu wiekuistej szczęśliwości, na niewiernych zaś i zabójców Pana sprowadziła potępienie i karę.

Chleb i wino [po przeistoczeniu] nie są jedynie symbolem *(typos)* Ciała i Krwi Chrystusa — uchowaj nas Boże od takiej myśli! — lecz samym przebóstwionym Ciałem Pana,

---

[20] Tt 3, 5.

[21] Por. Grzegorz z Nyssy, *Nauka Katechetyczna*, 37; PG 45, 93 ns., zwłaszcza 96 i 97, w przekładzie T. Sinki, dz. cyt., s. 125—129.

[22] Mt 26, 28.

skoro On sam powiedział: „To jest” (nie: symbol ⟨1149⟩ mego ciała, lecz:) „moje ciało”, (i nie: symbol mojej krwi, lecz:) „moja krew”. A przedtem mówił do Żydów: „Jeślibyście nie spożywali ciała Syna Człowieczego i nie pili jego krwi, nie będziecie mieć życia w sobie. Bo ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem”. I jeszcze: „Kto mnie spożywa, żyć będzie” [23].

A zatem z wszelką bojaźnią i czystym sumieniem oraz niezachwianą wiarą przystępujmy [do tych Tajemnic], a stanie się nam na pewno wszystko tak, jak bez wahania wierzymy. Uczcijmy to [Misterium] czystością wszechstronną, a więc zarówno duszy, jak ciała, gdyż i w Nim jest dwojakość.[24] Zbliżajmy się z gorącym pragnieniem i mając dłonie ułożone na sobie w kształt krzyża, bierzmy na nie Ciało Ukrzyżowanego, a zwracając ku Niemu oczy, usta i czoło [25], przyjmujmy Boski ten węgiel, aby ogień naszej tęsknoty połączony z jego żarem spalił grzechy nasze i oświecił serca, a uczestnictwo w Bożym płomieniu rozpłomieniło nas i przebóstwiło. Węgiel ten widział już Izajasz.[26] Lecz węgiel to nie samo drewno, ale drewno złączone z ogniem. Tak i Chleb Komunii — to nie sam chleb, lecz chleb zjednoczony z Bóstwem. Przy czym Ciało zjednoczone z Bóstwem nie stanowi jednej natury, gdyż inna jest natura Ciała, a inna Bóstwa, która z Ciałem jednoczy się w ten sposób, że razem nie są jedną naturą, lecz dwiema.

Melchizedech, „kapłan Boga Najwyższego”, chlebem i winem przyjął Abrahama, powracającego z wyprawy, w której rozgromił obce plemiona.[27] Tamten stół był wyobrażeniem tego Stołu mistycznego, jak ów kapłan wyobrażał i przedstawiał w swojej osobie prawdziwego Arcykapłana Chrystusa. Czytamy bowiem: „Ty jesteś kapłan na wieki według obrządku Mechizedecha” [28]. Wyobrażeniem tego Chleba były też chleby ofiarne [Starego Przymierza].[29] To

[23] J 6, 54. 56. 59.

[24] Eucharystię tworzą widzialne znaki, czyli postacie, i niewidzialna rzeczywistość nadprzyrodzona.

[25] Podobnie, lecz dokładniej, opisuje przyjmowanie Eucharystii św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna* 23, PG 33, 1124 ns.; Chryzostom, *Hom. 3 in Epist. ad Ephesios; Trull. can.* 101.

[26] Por. Iz 6, 6 ns.; Cyryl Aleksandryjski, *In c. 6 Isaiae.*

[27] Por.: Rdz 14, 17; Hbr 7, 1.

[28] Ps 109, 4; Hbr 7, 17.

[29] Por.: Wj 25, 23—30; 37, 10—16; Kpł 24, 5—9; 1 Krn 28, 16.

jest również owa ofiara czysta i zarazem bezkrwawa, (1152) o której powiedział Pan przez proroka, że będzie Mu składana „od wschodu słońca aż do zachodu"[30].

Ciało i Krew Chrystusa przyczyniają się do zachowania naszej duszy i naszego ciała, nie ulegają strawieniu ani zniszczeniu, ani nie idą do wydalenia (żadną miarą!), lecz wchodzą do naszej istoty, by ją utrzymać i obronić przed wszelką szkodą, oczyścić z wszelkiego brudu — podobnie jak ogień probierczy oczyszcza skażone przypadkiem złoto — abyśmy kiedyś nie zostali wraz z tym światem potępieni. A oczyszczają nas również choroby i różnorakie klęski, według słów świętego Apostoła: „Gdybyśmy samych siebie sądzili, nie bylibyśmy sądzeni. A gdy bywamy sądzeni, przez Pana jesteśmy karceni, abyśmy w przyszłym wieku nie zostali wraz z tym światem potępieni"[31]. To samo wyrażają słowa: „Kto przyjmuje Ciało i Krew Pańską niegodnie, sąd sobie je i pije"[32]. Przez Pana więc oczyszczani, jednoczymy się z Ciałem Jego i Duchem i stajemy się Ciałem Chrystusa.

Ten Chleb jest przedsmakiem (zadatkiem) chleba przyszłego, zwanego też nadistotnym[33]. Określenie to bowiem oznaczać może albo chleb przyszły, czyli należący do przyszłego wieku (wieczności)[34], albo też chleb spożywany dla zachowania naszego bytu[35]. W obydwu wypadkach stosowne będzie odniesienie tego miana do Ciała Pańskiego. Albowiem Ciało Pana jest duchem ożywiającym[36], ponieważ z ożywiającego Ducha [Świętego] się poczęło, a „duchem jest, co się narodziło z Ducha"[37]. To zaś mówię, nie podając w wątpliwość natury tego Ciała, lecz tylko chcąc wskazać na ożywczą i Boską jego moc.

Jeśli zaś niektórzy nazwali chleb i wino „znakami" *(antitypa)* Ciała i (1153) Krwi Pańskiej, jak wyraził się bogobojny Bazyli, to nie mieli na myśli stanu po konsekracji,

---

[30] Ml 1, 11.
[31] 1 Kor 11, 31—32.
[32] 1 Kor. 11, 29.
[33] Po grecku: ἐπιούσιος, *supersubstantialis;* por.: Mt 6, 11; Łk 11, 3.
[34] Od ἔπειμι — „przychodzę".
[35] Od οὐσία — „byt", „istota", „substancja" — w połączeniu z ἐπί — „dla". Stąd chleb „powszedni", czyli konieczny do życia.
[36] Pierwiastkiem życia.
[37] Por.: J 6, 64; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 3, 6.

lecz przed konsekracją, czyli same tylko dary ofiarne tak nazwali.[38]

Mówimy o uczestnictwie *(metalepsis)*, ponieważ uczestniczymy tu w Bóstwie Jezusa. Mówimy o Komunii *(kojnonia)* — i jest ona tu rzeczywiście — ponieważ wchodzimy we wspólnotę z Chrystusem i uczestniczymy w Jego Ciele i Bóstwie, a przez to wchodzimy również we wspólnotę i wzajemne zjednoczenie pomiędzy sobą, gdyż biorąc z jednego Chleba stajemy się wszyscy jednym Ciałem Chrystusa [39] i jedną Krwią, a dla siebie nawzajem — członkami [40], ponieważ razem z Chrystusem stanowimy wspólne ciało.[41] Strzeżmy się więc z całą stanowczością, byśmy nie przyjmowali Uczestnictwa (Komunii) od odstępców, ani też ich do niego nie dopuszczali. Mówi bowiem Pan: „Nie dawajcie świętości waszych psom i nie rzucajcie swoich pereł przed wieprze" [42], żebyśmy w ten sposób nie podzielali ich błędnych przekonań i nie ściągnęli na siebie razem z nimi potępienia. Jeśli bowiem istotnie jednoczymy się tu z Chrystusem i wzajemnie pomiędzy sobą, niewątpliwie też jednoczymy się ze wszystkimi, którzy za naszym przyzwoleniem razem z nami w tym uczestniczą. A przecież świadomie w takim wypadku dokonuje się to zjednoczenie, nie wbrew naszej woli. Bo „wszyscy jednym ciałem jesteśmy, ponieważ z jednego chleba pożywamy", jak mówi święty Apostoł.[43]

Znakami *(antitypa)* rzeczy przyszłych nazywamy [Eucharystię] nie w tym znaczeniu, jakoby nie było to prawdziwie Ciało i Krew Chrystusa, lecz w tym, że teraz mamy udział w Bóstwie Chrystusa przez nie, a w przyszłym życiu mieć go będziemy intelektualnie *(noetos)* przez samo oglądanie.[44]

---

[38] W epiklezie liturgii bazyliańskiej są słowa: „Gdy znaki *(antitypa)* świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego ofiarujemy, modlimy się i wołamy do Ciebie..." (Storch, *Griechische Liturgien*, Kempten u. München 1912, s. 272 „Bibliothek der Kirchenväter".)

[39] Por.: 1 Kor 10, 17; Rz 12, 5.

[40] Por.: Rz 12, 5; 1 Kor 12, 27; Ef 5, 30.

[41] W oryginale: σύσσωμοι Χριστοῦ; por. Ef 3, 6.

[42] Mt 7, 6.

[43] 1 Kor 10, 17.

[44] Po grecku: διὰ μόνης τῆς θέας. Uszczęśliwiające widzenie *(visio beatifica)* w niebie zapewni nam większy stopień uczestnictwa w Bóstwie Chrystusa niż dzisiejsze jednoczenie się z Nim sakramentalne.

Rozdział XIV

RODOWÓD PANA I ŚWIĘTA BOŻA RODZICIELKA

Ponieważ dość obszernie rozprawialiśmy już wyżej o świętej i niewysłowionej zawsze Dziewicy (1156) i Bogarodzicy Maryi i ustaliliśmy tam rzecz istotną: że w znaczeniu właściwym i rzeczywiście jest Ona Matką Boga i słusznie nosi ten tytuł[1], teraz omówimy jeszcze sprawy pozostałe.

Oto, w przedwiecznym i przewidującym postanowieniu Boga naprzód wybrana i w przeróżnych obrazach i wypowiedziach proroków, oświeconych Duchem Świętym, wyobrażona i przepowiedziana wyrosła Ona w czasie z góry określonym z rodu Dawida zgodnie z obietnicami, jakie mu były dane. Czytamy bowiem: „Poprzysiągł Pan wierność Dawidowi i nie odrzuci go: »Potomka twego osadzę na tronie twoim«"[2]. I znowu: „Raz przysiągłem w świętym miejscu moim, czyż okłamię Dawida? Potomstwo jego pozostanie na wieki, a tron jego jak słońce przede mną i jak księżyc w pełni na wieki, świadek wierny na niebie"[3]. A Izajasz mówi: „Wynijdzie latorośl z Jessego[4], a kwiat z korzenia jego wykwitnie"[5].

Fakt, że Józef[6] pochodził z pokolenia Dawida, jasno wykazali prześwięci Ewangeliści, Mateusz i Łukasz. Tylko że Mateusz wywodzi Józefa od Dawida poprzez Salomona[7], a Łukasz przez Natana[8]. Natomiast o pochodzeniu świętej Dziewicy milczą obydwaj.

Trzeba jednak pamiętać o tym, że Hebrajczycy nie mieli zwyczaju — jak nie miało go też Pismo święte — podawać genealogii niewiast, a przy tym istniało prawo, zabraniające zawierania związków małżeńskich pomiędzy stronami z różnych pokoleń.[9] Józef zatem, który pochodził z rodu Dawida,

---

[1] Por. księga III, r. XII, s. 155 ns.
[2] Ps 131, 11; por.: 2 Sm 7, 12; Dz 2, 30.
[3] Ps 88, 36—38.
[4] Ojca Dawida.
[5] 11, 1.
[6] Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny.
[7] Por. 1, 6 ns.
[8] 3, 31. Natan był również synem Dawida podobnie jak Salomon, tylko z innej matki.
[9] Por. Lb 36, 6 ns.

a „był mężem sprawiedliwym” (bo takie świadectwo wystawia mu święta Ewangelia)[10], nie poślubiłby wbrew Prawu świętej Dziewicy, gdyby się nie wywodziła z jego pokolenia. Wystarczyło więc podać tylko rodowód Józefa.

Jeszcze i to trzeba wziąć pod uwagę, że było prawo, mocą którego w wypadku bezpotomnej śmierci mężczyzny brat zmarłego obowiązany był zawrzeć związek małżeński z jego żoną i pozostawić bratu potomstwo.[11] Wtedy potomek należał według natury do drugiego, a według prawa do pierwszego.

Otóż Lewi, pochodzący z linii Natana, syna Dawida[12], był ojcem Melchiego[13] i Pantera, ⟨1157⟩ a Panter był ojcem Barpantera (tak bowiem się nazywał), Barpanter zaś był ojcem Joachima, a Joachim — ojcem świętej Bogarodzicy.[14] W linii Salomona natomiast, syna Dawida, Mathan miał za żonę niewiastę, z której urodził się Jakub. Po śmierci Mathana Melchi z linii Natana, syn Lewiego a brat Pantera, poślubił żonę Mathana, matkę Jakuba, i miał z nią Helego. Byli więc Jakub i Melchi braćmi z jednej matki, lecz Jakub z linii Salomona, a Heli — z linii Natana. Ale Heli, pochodzący z linii Natana, umarł bezdzietnie, i wtedy brat jego Jakub pochodzący z linii Salomona poślubił jego żonę i wydał potomstwo swemu bratu w osobie Józefa. Jest więc Józef według natury synem Jakuba z rodu Salomona, a według Prawa synem Helego z rodu Natana.

Joachim ów pojął za żonę czcigodną i przezacną Annę.[15] Ale podobnie jak owa dawna Anna[16] urodziła Samuela w wieku niepłodności tylko dzięki modlitwie i Bożej obietnicy, również i ta przez modły i na mocy obietnicy otrzymała od Boga Bożą Rodzicielkę, żeby w ten sposób w niczym nie została wyprzedzona przez inne sławne niewiasty.[17] Więc

---

[10] Mt 1, 19.
[11] Por.: Rdz 38, 8 ns.; Pp 25, 5; Mt 22, 24; Mk 12, 19; Łk 20, 28.
[12] Por. Łk 3, 31.
[13] Por. Łk 3, 24.
[14] Tamże.
[15] Pierwszą wiadomość o tym, że Joachim i Anna byli rodzicami Najświętszej Maryi Panny, podaje apokryficzna *Protoewangelia Jakuba* (II wiek).
[16] Por. 1 Sm 1, 10 ns.
[17] Por. Grzegorz z Nyssy, *Or. in Nativitatem Domini*; PG 46, 1137—1140.

„łaska" (bo to znaczy imię Anna) rodzi „Panią" (takie bowiem jest znaczenie imienia Maryja [18]. Istotnie przecież Panią się stała wszystkich stworzeń Ta, która została Matką Stworzyciela.

Przyszła na świat w domu Joachima, położonym w pobliżu Owczej (1160) Bramy [19], i przyniesiona została do Świątyni. Potem umieszczono Ją w Domu Bożym, gdzie rosła karmiąc się Duchem i niby oliwka owocująca [20] stała się mieszkaniem wszelkiej cnoty, daleka umysłem od jakiegokolwiek światowego lub cielesnego pożądania. W ten sposób pielęgnowała dziewiczość swojej duszy i ciała, jak przystało Tej, która miała Boga objąć w swym łonie. Bo On jako święty spoczywa tylko w świętych.[21] Tak podążając ku świętości zasługuje na to, by okazać się uświęconą i przedziwną, godną Najwyższego Boga świątynią.

Ale ponieważ nieprzyjaciel naszego zbawienia śledził wszystkie dziewice z powodu przepowiedni Izajasza: „Oto panna pocznie i porodzi syna i nazwą go imieniem Emanuel, co się wykłada: Bóg z nami" [22], przeto by Ten, który „mądrych chwyta w ich chytrości" [23], zmylił chełpiącego się swą przebiegłością, Dzieweczkę oddają kapłani w zaślubiny Józefowi jak „nowy zwój księgi dla umiejącego czytać" [24]. Te zaślubiny miały stanowić ochronę dla Dziewicy, jak również zmylić tego, który śledził dziewice.

A gdy przyszła „pełnia czasów" [25], posłany został do Niej anioł Pański z oznajmieniem, że pocznie Pana.[26] I tak poczęła

---

[18] W języku syryjskim. W żmudnych i pomysłowych dociekaniach wynaleziono jeszcze ponad 60 innych znaczeń. Por. Bardenhewer, *Bibl. Studien* I, 1 (1895); „Zeitschrift für Kath. Theologie" 1908, s. 356 *ns*.

[19] W Jerozolimie. Brama ta znajdowała się w północnym murze miasta, na wprost Świątyni. Przez nią prowadzono zwierzęta ofiarne (stąd nazwa); por. Neh 3, 1; 12, 39.

[20] Por. Ps 51, 10.

[21] Por.: Iz 57, 15; Klemens, *List do Koryntian* 59, 3.

[22] Iz 7, 14; Mt 1, 23.

[23] Job 5, 13; 1 Kor 3, 19.

[24] Por. Iz 29, 11. Myśl porównania: w opiekę i obronę, traktowanie pełne pietyzmu, jak „umiejący czytać" obchodzi się z nową, darowaną sobie księgą.

[25] Gal 4, 4.

[26] Por. Łk 1, 26 ns.

Syna Bożego, osobową Moc Ojca, „nie z woli ciała, ani z woli męża" [27], czyli nie ze współżycia naturalnego, ale z łaskawości Ojca i współdziałania Ducha Świętego. Umożliwiła Stwórcy, by został utworzony, Kształtującemu — by się ukształtował, Bożemu Synowi i Bogu — by stał się ciałem i człowiekiem z czystych i nieskalanych cząstek Jej ciała i krwi.

Wypełniła w ten sposób zadanie pramatki [Ewy], bo jak tamta poza prawem natury ukształtowana została z Adama, tak Ona nowego Adama powiła, zrodzonego wprawdzie zgodnie z prawem brzemienności, lecz poczętego w sposób ponadnaturalny. Rodzi się bowiem z niewiasty bez udziału ojca Ten, który jest z Ojca zrodzony bez pomocy matki. A ponieważ z Niewiasty, więc zgodnie z prawem brzemienności; że zaś bez udziału ojca — to drogą ponadnaturalną. Ponieważ w zwykłym czasie — bo rodzi się po upływie dziewięciu miesięcy i z nastaniem dziesiątego — przeto zgodnie z prawem brzemienności. A że bezboleśnie — to już wbrew prawom rodzenia. Stało się zaś tak, ponieważ temu, czego nie poprzedziła rozkosz, temu nie towarzyszyła boleść. Przepowiedział to prorok: „Zanim doznała boleści porodu, urodziła" [28]. I jeszcze: „Zanim przyszedł czas boleści rozwiązania, uciekła i urodziła mężczyznę" [29].

Narodził się więc z Niej Syn Boga wcielony. Nie człowiek, który nosił w sobie Boga (*theoforos anthropos*), lecz Bóg, ⟨1161⟩ który przyjął ciało (*Theos sesarkomenos*). I namaszczony został nie [Bożą] interwencją jak prorok, lecz samą obecnością Namaszczającego. W ten sposób to, co namaszczało [30], stało się człowiekiem, a to, co przyjęło namaszczenie [31], stało się Bogiem. Nie przez przemianę natury, lecz przez zjednoczenie w hipostazie. Ten sam bowiem i namaszczał, i otrzymał namaszczenie. Namaszczał jako Bóg — siebie samego jako człowieka.

Dlaczegóż by więc nie miała być Matką Boga Ta, która wcielonego z Niej Boga porodziła? W całej pełni, dosłownie i prawdziwie jest Matką Boga, a Panią i Królową wszystkich stworzeń — jako służebnica i Matka Stwórcy.

---

[27] J 1, 13.
[28] Iz 66, 7.
[29] Tamże (według Septuaginty).
[30] To jest Bóstwo.
[31] To jest człowieczeństwo.

A jak w poczęciu się swoim On ocalił dziewictwo Tej, która Go poczęła, tak również w swoim narodzeniu zapewnił nienaruszoność Jej dziewictwa, gdyż jedynie przeszedł przez Nią, pozostawiając Ją nie naruszoną.[32] Poczęcie nastąpiło przez przyjęcie orędzia [33], ale narodzenie [nastąpiło] drogą zwyczajną (choć niektórzy majaczą, że narodził się przez bok swojej Bożej Matki). Miał przecież władzę przejść przez bramę zamkniętą bez łamania jej pieczęci.

Pozostała zatem i po urodzeniu Syna dziewicą ta Przeczysta Dziewica, gdyż nigdy aż do śmierci nie miała obcowania z mężem. A chociaż czytamy: „I nie poznał jej, aż porodziła syna swego pierworodnego" [34], to trzeba wiedzieć, że „pierworodny" — to syn pierwszy, jaki się urodził, choćby był jedynym. Pierworodność bowiem oznacza tylko pierwsze urodziny, lecz wcale nie zakłada tym samym następnych. A znów owo „aż porodziła" wskazuje wprawdzie na jakiś czas określony, lecz nie wyklucza dalszego zachowania dziewictwa. Np. kiedy Pan mówi: „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" [35], nie chce przez to powiedzieć, że po końcu świata już z nimi nie będzie. Mówi przecież Apostoł: „I tak zawsze z Panem będziemy" [36], mając na myśli okres po powszechnym już zmartwychwstaniu i końcu świata.

Jak by też było to możliwe, by Ta, która zrodziła Boga, a na podstawie towarzyszących okoliczności wiedziała, że było to cudownym zdarzeniem, mogła jeszcze dopuścić obcowanie z mężem? Niedorzeczność! Nawet pomyśleć o tym nie mógłby czysty umysł, a cóż dopiero czynić.

Ale ta Błogosławiona, uznana za godną darów przechodzących naturę, potem w czasie Męki Syna zniosła boleści w zamian za te, które Ją ominęły przy rozwiązaniu. Wtedy bowiem na widok godnej złoczyńcy śmierci Tego, którego jako Boga porodziła, doznała w macierzyńskim współcierpieniu rozdarcia duszy i uczuła się przeszyta bólem swoich myśli niby mieczem. Tak należy rozumieć ową przepowiednię: „A duszę twą przeniknie miecz" [37].

---

[32] Por. Ez 44, 2.
[33] To jest na słowo anioła w chwili Zwiastowania.
[34] Mt 1, 25.
[35] Mt 28, 20.
[36] 1 Tes 4, 17.
[37] Łk 2, 35.

Żałość Jej jednak przeszła niebawem w radość zmartwychwstania, wieszczącą, że Bogiem był Ten, który umarł co do ciała.

⟨1164⟩ *Rozdział XV*

ODDAWANIE CZCI ŚWIĘTYM I ICH RELIKWIOM

Należy czcić świętych, ponieważ są przyjaciółmi Chrystusa oraz dziećmi i dziedzicami Boga, jak mówi Jan Teolog [1], Ewangelista: „Wszystkim zaś, którzy je (Słowo) przyjęli, dał moc stania się dziećmi Boga" [2].

„Przeto nie są już sługami, lecz synami, a jeśli synami, to i dziedzicami, dziedzicami Bożymi wespół z Chrystusem." [3] I sam Pan mówi do Apostołów w świętych Ewangeliach: „Wy jesteście moimi przyjaciółmi. Już nie będę was nazywał sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego" [4].

Nadto jeśli Stwórca i Pan wszystkich rzeczy nazywany jest „Królem królujących" i „Panem panujących" [5], i „Bogiem bogów" [6], to właśnie święci są owymi bogami i panami, i królami, bo to ich Bogiem, Panem i Królem jest i nazywa się Bóg. Mówi bowiem do Mojżesza: „Jam jest Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba" [7]. Mojżesza zaś sam ustanowił bogiem dla faraona [8]. Lecz nie mówię o świętych jako o bogach, królach i panujących dosłownie, tylko w tym znaczeniu, że byli królami i panami swoich namiętności i ustrzegli w sobie nie skażone podobieństwo do Boskiego obrazu, według którego zostali stworzeni — przecież i o wizerunku króla mówimy: „Król" — oraz że duchowo byli z Bogiem zjednoczeni i gościli Go w sobie, a przez posiadanie Go stali się dzięki łasce tym, czym On jest z natury.

Jakże więc nie czcić tych, którzy byli i są oddanymi słu-

---

[1] Św. Jan Apostoł otrzymał w pierwszych wiekach przydomek „Teologa" ze względu na głębię myśli o Bogu, jaką zawarł w swojej Ewangelii.

[2] J 1, 12.

[3] Por.: Rz 8, 17; Gal 4, 7.

[4] J 15, 14 ns.

[5] Ap 19, 16.

[6] Pp 10, 17; Ps 49, 1; Dn 2, 47.

[7] Wj 3, 6; Mt 22, 32; Mk 12, 26; por. Łk 20, 37.

[8] Por. Wj 7, 1.

gami, przyjaciółmi i synami Boga? Bo cześć, jaką się okazuje najlepszym współsługom, jest dowodem miłości względem wspólnego Pana.[9]

Byli też oni niby skarbnicami i czystymi mieszkaniami Boga i stali się miejscem Jego przebywania, jak sam powiedział: „Zamieszkam w nich i będę z nimi przestawał, i stanę się ich Bogiem"[10].

O tym, że „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich śmierć"[11], mówi Pismo święte. Stąd śmierć świętych jest raczej snem niż śmiercią. Bo „utrudzili się do czasu, a żyć będą bez końca"[12]. I „drogocenna przed Panem jest śmierć świętych Jego"[13]. *Cóż zaś jest bardziej cennego*, niż być w ręku Boga? Bo On jest życiem i światłem, a więc i ci, którzy są w Jego ręku, pozostają w życiu i w światłości.

Apostoł daje świadectwo o tym, że również w ich ciałach Bóg zamieszkiwał poprzez (ich) umysł: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są świątynią mieszkającego w was Ducha Świętego?"[14] „A duchem jest Pan."[15] I jeszcze: „Kto znieważa świątynię Boga, tego zniszczy Bóg"[16]. Jakże więc można (1165) nie czcić żywych świątyń Boga, żywych Jego mieszkań? Przecież oni żyli w tak ścisłym zespoleniu z Bogiem!

Jako zbawcze źródła zostawił nam Chrystus Pan szczątki świętych. Wypływają z nich wielorakie dobrodziejstwa, dobywa się wonność olejku. I niech nikt w to nie powątpiewa. Jeśli bowiem — gdy chciał tak Bóg — woda wytrysnęła na pustyni z urwistej i twardej skały[17], a dla spragnionego Samsona popłynęła woda ze szczęki osła[18], to czy jest rzeczą niewiarygodną, by ze szczątków męczenników sączył się wonny olejek?[19] Z pewnością nie, skoro znana nam jest potęga Boga i względy, jakimi cieszą się u Niego święci.

---

[9] Por. Bazyli, *Homilia 19 na Wielki Post;* PG 31, 368 B.
[10] Kpł 26, 12; 2 Kor 6, 16.
[11] Mdr 3, 1; por. Pp 33, 3.
[12] Por. Ps 48, 9.
[13] Ps 115, 15.
[14] Kor 6, 19; por. 3, 16.
[15] 2 Kor 3, 17.
[16] 1 Kor 3, 17.
[17] Por. Wj 17, 6.
[18] Por. Sdz 15, 19.
[19] Przykłady u Güntera, *Legenden-Studien,* Köln 1906, s. 63, 155 ns. 179.

W Prawie każdy, kto dotknął umarłego, był nieczysty[20] — lecz to nie są umarli. Odkąd bowiem zaliczyło się do umarłych samo Życie[21] i Dawca Życia, już nie są umarłymi ci, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i w wierze w Niego. Bo jakże mogłoby martwe ciało działać cuda? Dlaczego wobec tych szczątków pierzchają demony, cofają się epidemie, chorzy odzyskują zdrowie, niewidomi widzą, trędowaci zostają oczyszczeni, ustępują pokusy i strapienia, a „wszelki dar dobry zstępuje od Ojca światłości na tych, którzy proszą z wiarą niezachwianą?"[22]

Ile zadałbyś sobie trudu, by znaleźć pośrednika, który by cię przedstawił śmiertelnemu królowi i był u niego twoim rzecznikiem? Czyż więc można nie oddawać czci rzecznikom całego rodzaju ludzkiego, zanoszącym za nas prośby do Boga? Jak najbardziej należy im się cześć: przez wznoszenie Bogu świątyń pod ich wezwaniem, składanie ofiar[23], obchodzenie dni ku ich pamięci, ale wśród radości duchowych, by nasze wesele było godne tych, którzy upominają nas, żebyśmy zamierzając oddać im cześć, nie wywołali ich gniewu. Bo (tylko) to, co przynosi cześć Bogu, cieszy również Jego czcicieli, a to, co Boga obraża, obraża także Jego przyboczną straż. My zatem, jako prawdziwie wierzący, czcijmy świętych w śpiewaniu „psalmów ⟨1168⟩ i hymnów, i pieśni duchowych"[24], w skrusze i miłosierdziu względem potrzebujących — jako że i Bóg w ten sposób najbardziej jest czczony. Stawiajmy im pomniki, twórzmy widzialne podobizny, a sami usiłujmy stawać się żywymi ich pomnikami i podobiznami przez naśladowanie ich cnót.

Bogarodzicę czcijmy jako prawdziwą i rzeczywistą Matkę Boga.[25] Jana Poprzednika czcijmy jako proroka i Chrzciciela, apostoła i męczennika, bo jak orzekł sam Pan: „pomiędzy urodzonymi z niewiast nie powstał nikt większy od Jana"[26]; on też był pierwszym heroldem Królestwa. Apostołów [czcijmy] jako braci Pana, „naocznych świadków" i „pomocników

[20] Por. Lb 19, 11.
[21] W oryginale: ἡ αὐτοζωή.
[22] Por. Jk 1, 17.
[23] Dosłownie — płodów ziemi.
[24] Ef 5, 19.
[25] W oryginale: Τὴν Θεοτόκον, ὡς κυρίως καὶ ἀληθῶς Θεοῦ Μητέρα, τιμήσωμεν.
[26] Mt 11, 11.

w trudach Jego", których Bóg Ojciec „znając od wieków przeznaczył na to, by upodobnili się do postaci Jego Syna"[27] — „najpierw apostołów, potem proroków, po trzecie pasterzy i nauczycieli"[28].

[Czcijmy] także męczenników Pana, wybranych z każdego stanu jako żołnierzy Chrystusa[29] i tych, którzy pili kielich Jego, ochrzczeni wtedy chrztem ożywiającej Jego śmierci, i jako uczestników Jego cierpień i Jego chwały. Przewodzi im pierwszy diakon Chrystusa i apostoł, i pierwszy męczennik — Szczepan.

Również świętych Ojców naszych [czcijmy] — bogomyślnych ascetów, którzy znieśli długotrwałe i uciążliwe męczeństwo sumienia, „którzy odziani w skóry owcze i kozie tułali się w niedostatku, utrapieniach, krzywdach na pustyniach, po górach, jaskiniach i rozpadlinach — których nie był godny świat"[30].

Wreszcie czcią otaczajmy także proroków sprzed czasów łaski, patriarchów i sprawiedliwych, którzy zapowiadali przyjście Pana.

A „wpatrzeni w postępowanie ich wszystkich", „ubiegajmy się o ich wiarę"[31], o ich miłość, nadzieję, wierność, sposób życia, męstwo w cierpieniach, ich stałość aż do przelania krwi, abyśmy im dorównali w zdobywaniu wieńców chwały.

Rozdział XVI

OBRAZY[1]

Ponieważ niektórzy[2] mają nam za złe, że adorujemy (1169) i czcią otaczamy obrazy Zbawiciela i naszej Pani[3] oraz in-

[27] Por. Rz 8, 29.
[28] Por.: 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11.
[29] Por. 2 Tm 2, 3.
[30] Hbr 11, 37 ns.
[31] Hbr 13, 7.
[1] W tym rozdziale streścił autor obszerną swoją obronę czci obrazów zawartą w trzech *Mowach*; PG 94, 1232—1420.
[2] Tzw. obrazoburcy (ikonoklaści) — manichejczycy, eunomianie itp. Powoływali się oni na Boży zakaz czynienia podobizn i oddawania im czci jako „dziełu rąk ludzkich". Zakaz częsty w Starym Zakonie ze względu na niebezpieczeństwo bałwochwalstwa. Autor wykazuje, że zakaz ten nie był bezwzględny i że nie ma bałwochwalstwa w chrześcijańskim kulcie obrazów.
[3] W oryginale: τῆς Δεσποίνης ἡμῶν.

nych świętych i sług Chrystusa, niech uprzytomnią sobie, że na początku Bóg uczynił człowieka na swój własny obraz [4]. Dlaczego wzajemnie okazujemy sobie cześć, jeśli nie ze względu na ten obraz Boży, który w sobie nosimy? Bo jak mówi bogomyślny i biegły w sprawach Bożych Bazyli, cześć okazywana obrazowi przechodzi na jego prototyp, a prototypem jest to, czego podobiznę przedstawia obraz.[5] Dlaczego także lud Mojżeszowy *modlił się dokoła namiotu, który był wyobrażeniem* i figurą rzeczy niebieskich, a raczej całego stworzenia? [6] Mówił bowiem Bóg do Mojżesza: „Patrz, abyś czynił wszystko według wzoru, który ci ukazałem na górze" [7]. A czyż Cherubini, ocieniający Arkę Przymierza [8], nie byli dziełem rąk ludzkich? A przesławna Świątynia w Jerozolimie czyż nie była dziełem rąk i sztuki ludzkiej? [9]

Pismo święte potępia wprawdzie kult rzeźb [10], ale połączony ze składaniem ofiar demonom [11]. Ofiary składali poganie i Żydzi, lecz poganie demonom, a Żydzi — Bogu. Ofiara pogan była Bogu niemiła i zabroniona, a sprawiedliwych mile przyjmowana. „Złożył Noe ofiarę i przyjął Bóg zapach przyjemny dobrej woli" [12] i wonność miłości ku Niemu. Przeto posągi pogańskie były niemiłe [Bogu] i zabronione, gdyż wyobrażały fałszywe bóstwa.

Nadto któż zdołałby odtworzyć podobieństwo Boga niewidzialnego, nie mającego ciała ani przestrzennych wymiarów, ani kształtu? Szaleństwem więc ⟨1172⟩ i bluźnierstwem byłoby nadawanie określonej postaci naturze Boskiej. Toteż w Starym Zakonie obrazy nie miały zastosowania. Lecz inaczej przedstawia się sprawa, odkąd Bóg dzięki „głębiom zmiłowania swego" [13] stał się dla naszego zbawienia w pełni czło-

---

[4] Por. Rdz 1, 26.
[5] Bazyli, *De Spiritu Sancto*, c. 18; PG 32, 149 c.
[6] Por. Wj 25, 10 ns; 39, 32 ns.
[7] Wj 25, 40; Hbr 8, 5.
[8] Por.: Wj 25, 18; Hbr 9, 5. Sam Bóg kazał umieścić na Arce rzeźbione postacie wyobrażające Cherubinów.
[9] Por: 3 Krl 6, 1 ns; 2 Krn 3, 1 ns.; Mk 14, 58. Świątynia jerozolimska odbierała u Żydów cześć jako „dom Boży", choć wykonały ją ręce ludzkie.
[10] Por.: Wj 20, 4; Kpł 26, 1; Pp 4, 16; 5, 8; Ps 96, 7; Ps 105, 19.
[11] Por.: Pp 32, 17; Bar 4, 7.
[12] Por. Rdz 8, 21.
[13] Łk 1, 78.

wiekiem — nie jak niegdyś ukazał się Abrahamowi tylko w kształcie człowieka i nie jak objawiał się prorokom — lecz w samej istocie prawdziwie przyjął człowieczeństwo, przebywał na ziemi, obcował z ludźmi [14], czynił cuda, zniósł mękę, został ukrzyżowany, zmartwychwstał, wstąpił do nieba. To wszystko stało się w całej prawdzie na oczach ludzi i zostało spisane dla naszej pamięci i dla pouczenia nas, wtedy tam nieobecnych, abyśmy nie widząc tego wprawdzie, lecz słysząc o tym i wierząc w to, osiągnęli szczęśliwość Pana. Wobec tego zaś, że nie wszyscy umieją czytać i nie zajmują się czytaniem, Ojcowie postanowili, by te ważne zdarzenia były przedstawiane w obrazach dla łatwiejszego pamiętania o nich. Często się zdarza, że chociaż w danej chwili nie myślimy o Męce Pańskiej, to na widok obrazu przedstawiającego ukrzyżowanego Chrystusa natychmiast wspominamy zbawczą Mękę i pokornie adorujemy — nie materię obrazu, lecz to, co on przedstawia. Przecież nie oddajemy też czci materii Ewangelii ani też materii krzyża, lecz temu, co one przedstawiają. Co za różnica bowiem pomiędzy krzyżem, który nie ma wizerunku Pana, a takim, który go ma? [15]

To samo dotyczy Matki Bożej. Cześć bowiem, jaką Jej oddajemy przechodzi na Tego, który z Niej przyjął człowieczeństwo. Podobnie też bohaterskie czyny świętych zagrzewają nas do męstwa, zapału w naśladowaniu ich cnoty i do oddawania chwały Bogu. Jak już bowiem powiedzieliśmy [16], „okazywanie czci najlepszym współsługom jest przejawem miłości do wspólnego Pana"; a znowu cześć oddawana ich obrazom dotyczy osób w nich przedstawionych.

Jest to jednak tradycja nie pisana, (1173) podobnie jak modlitwa z twarzą zwróconą ku wschodowi, adoracja krzyża i bardzo wiele innych tego rodzaju.

Istnieje też podanie, że to król Edessy, Abgar, posłał malarza do Pana, by sporządził Jego wizerunek, a gdy malarz nie był w stanie tego dokonać z powodu blasku bijącego ze

---

[14] Por. Bar 3, 38.

[15] Obrazoburcy uznawali przedstawianie samego krzyża, lecz przeciwni byli umieszczaniu na nim wizerunku Ukrzyżowanego. Widać to szczególnie w zachowanych klasztorach podziemnych w Kapadocji, gdzie pierwotne freski zostały zdarte i zastąpione znakami krzyża namalowanymi na gołych ścianach.

[16] Wyżej w rozdziale XV tej księgi, s. 228.

świętego Oblicza, sam Pan przyłożył płaszcz do swego Boskiego i ożywiającego Oblicza i pozostawił na nim Jego odbicie, a następnie przesłał je oczekującemu Abgarowi.[17]
Apostoł Narodów, Paweł, pisze o tym, że i Apostołowie pozostawili bardzo wiele tradycji niepisanych: „A więc, bracia, stójcie mocno i strzeżcie tradycji naszych, o których zostaliście pouczeni czy to ustnie, czy przez list nasz" [18]. A do
⟨1176⟩ Koryntian pisze: „Pochwalam was, bracia, że pamiętacie o mnie we wszystkim i zachowujecie tradycje, które wam przekazałem" [19].

Rozdział XVII

PISMO ŚWIĘTE

Tego samego Boga, którego czcimy i wielbimy w Trójcy Świętej, głosi zarówno Stary, jak i Nowy Testament [1], skoro Pan powiedział: „Nie przyszedłem, by znosić Prawo, lecz by je wypełnić" [2]. On to bowiem dokonał naszego zbawienia, jak to twierdzi całe Pismo święte i całe Objawienie. I jeszcze mówił: „Zgłębiajcie pisma, bo one świadectwo wydają o mnie" [3]. Także Apostoł stwierdza: „W różnych czasach i w wieloraki sposób przemawiał Bóg niegdyś do ojców naszych przez proroków, a w ostatnich tych dniach przemówił do nas przez Syna" [4]. Zatem pod tchnieniem Ducha Świętego

---

[17] Jest to prawdopodobnie późniejsza interpolacja w dziele Jana Damasceńskiego. Studium krytyczne o przytoczonej legendzie i o kolejach „obrazu edesseńskiego" por. C. Dobschütz, *Christusbilder*, w „Texte u. Untersuchungen", wyd. A. Harnack, 1899, 103—196.

[18] 2 Tes 2, 15.

[19] 1 Kor 11, 2. O ustnych przekazach pochodzących od Apostołów mówił autor również w rozdziale XII tej księgi (Modlitwa twarzą ku wschodowi), s. 214.

[1] Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 4, 33; PG 33, 496 A. Jest tu polemika z gnostykami, którzy twierdzili, że w Starym Testamencie panował groźny Bóg sprawiedliwy, w Nowym zaś — Bóg łaskawy. Ale już Ireneusz, *Adv. Haer.* 4, 9, 1 pisał: „Oba testamenty pochodzą od jednego i tego samego Gospodarza".

[2] Mt 5, 17.

[3] Por. J 5, 39.

[4] Hbr 1, 1 ns.

mówiło zarówno Prawo i Prorocy, jak Ewangeliści i Apostołowie, pasterze i nauczyciele.

„Wszelkie pismo przez Boga natchnione" jest też oczywiście i wszelkie „pożyteczne" [5]. Dlatego rzeczą ze wszech miar chwalebną i dającą najwyższe duchowe korzyści będzie zgłębianie Ksiąg świętych. Bo „jak drzewo zasadzone u zbiegu wód" [6], tak wzrasta dusza, nawadniana Boskim Pismem, i przynosi dojrzały owoc prawdziwej wiary, zdobiąc się wiecznie zielonym listowiem miłych Bogu uczynków. Albowiem Pismo święte nakłania nas do zgodnego z cnotą postępowania, jak również do niezmąconej kontemplacji. W nim znajdziemy zachętę do wszelkiego dobra, jak też ostrzeżenie przed wszelkim złem. A jeślibyśmy pragnęli nabyć wiedzę, to wiele się nauczymy. Przez pilność i trud oraz łaskę, którą Bóg daje, można wszystko osiągnąć. Bo „kto prosi, otrzymuje, a kto szuka, znajdzie, i kto kołacze, temu otworzą" [7].

Kołaczmy więc do tego wspaniałego raju Ksiąg świętych pełnych wonności, słodyczy i przepychu. Tu słuch nasz zachwycą różnorodne głosy mistycznego, przez Boga ożywionego ptactwa, tu wzruszy się nasze serce; jeśliby było smutne — znajdzie pociechę, jeśli wzburzone — uciszenie, i napełni się wiekuistym weselem. Tu myśl nasza dosięgnie (1177) mieniącego się złotem grzbietu Boskiej Gołębicy [8], a Ta na swych promiennych skrzydłach wzniesie ją do jednorodzonego Syna, Właściciela mistycznej winnicy, będącego dziedzicem [9], a przez Syna przedstawi samemu „Ojcu światłości" [10].

Tylko kołaczmy nieopieszale, lecz usilnie i wytrwale. Kołaczmy bez zniechęcenia, bo jedynie wówczas nam „otworzą". Gdy czytamy raz i drugi, nie rozumiejąc tego, co czytamy, nie popadajmy w zwątpienie, lecz wytrwajmy, zastanawiajmy się i zapytujmy, według owych słów: „Pytaj swego ojca, a on ci oznajmi, swoich starszych, a odpowiedzą ci" [11]. Albo-

---

[5] 2 Tm 3, 16: „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione jest i pożyteczne..."
[6] Ps 1, 3.
[7] Por. Łk 11, 10.
[8] Por. Ps 67, 14; tu symbol Ducha Świętego.
[9] Por. Mt 21, 38.
[10] Jk 1, 17.
[11] Pp 32, 7; por. Job 8, 8.

wiem „nie wszystkim dana jest wiedza”[12]. Czerpmy z rajskiego źródła nie wysychające, najczystsze wody, które wytryskują ku życiu wiecznemu.[13] Rozkoszujmy się nimi, napełniajmy się bez miary ich rozkoszą, bo one kryją w sobie łaskę, która jest nam dana bez zapłaty.

A gdyby także u obcych[14] udało się nam znaleźć coś pożytecznego, nie jest to zabronione. Lecz „bądźmy przezornymi bankierami”[15]. Wybierajmy złoto wypróbowane i czyste, a podrobione odrzucajmy. Bierzmy od nich myśli niewątpliwie dobre, a śmieszne bóstwa i niedorzeczne mity zostawiajmy psom. Moglibyśmy w ten sposób od samych pogan uzyskać wielką siłę przeciwko nim.[16]

Trzeba wiedzieć, że Stary Testament zawiera dwadzieścia dwie księgi[17], a liczba ta odpowiada liczbie liter w alfabecie hebrajskim. Mają bowiem Hebrajczycy dwadzieścia dwie litery, z których pięć ma podwójny kształt.[18] Są to litery: Kaph, Mem, Nun, ⟨1180⟩ Pe i Tsade. Dlatego liczy się wprawdzie dwadzieścia dwie księgi, lecz w rzeczywistości jest ich dwadzieścia siedem, gdyż i wśród nich pięć jest podwójnych. I tak księgę Rut łączą Żydzi z księgą Sędziów i uważają obie za jedną księgę; pierwsza i druga księga Królewska jest też u nich jedną księgą; trzecia i czwarta Królewska — to także jedna; pierwsza i druga księga Kronik — jedna księga; pierwsza i druga Ezdrasza — również jedna. Wszystkie przyjęte księgi zebrane są w cztery pięcioksięgi i jeszcze dwie pozostają osobno. Ostatecznie więc księgi przyjęte są

---

[12] 1 Kor 8, 7.

[13] Por. J 4, 14.

[14] To znaczy u autorów pogańskich.

[15] Klemens Aleksandryjski przekazał to zdanie jako pochodzące od Chrystusa. Ma ono cechę autentyczności. Por. Uckeley, *Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen*, Lietergelde-Berlin 1911, s. 25.

[16] Przykładem takiego korzystania z autorów pogańskich — w tym wypadku w sensie najbardziej pozytywnym — może być *Mowa do młodzieńców* św. Bazylego. Por. *Wybór homilij i kazań* w przekładzie T. Sinki, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1947, s. 213—220.

[17] W tak zwanym kanonie hebrajskim, czyli palestyńskim. Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 4; Epifaniusz, *De pondere et mensura*.

[18] O tyle mianowicie, że inaczej się piszą w środku wyrazu, a inaczej na końcu.

następujące: pięć ksiąg prawnych, mianowicie księga Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb i Powtórzonego Prawa. Stanowią one pierwszy pięcioksiąg, zwany też Zakonem. Następny pięcioksiąg, tak zwane Pisma, a według innych Hagiografy, zawiera następujące księgi: księgę Jezusa, syna Nawe [19], księgę Sędziów z księgą Rut, pierwszą i drugą Królewską jako jedną księgę, trzecią i czwartą Królewską jako jedną księgę oraz dwie księgi Kronik również jako jedną księgę. To jest pięcioksiąg drugi. Trzeci pięcioksiąg tworzą księgi poetyckie: Job, Psałterz, Przypowieści Salomona, tegoż Eklezjastes, tegoż Pieśń nad pieśniami. Czwarty pięcioksiąg jest prorocki. Zawiera jedną księgę dwunastu proroków [20], oraz księgi: Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Daniela. Potem jeszcze osobno są dwie księgi Ezdrasza złączone w jedną i księga Estery. Natomiast księga Cnoty czyli księga Mądrości Salomona oraz księga Mądrości Jezusa [21], którą ojciec Syracha wydał po hebrajsku, a na język grecki przełożył jego wnuk Jezus, syn Syracha, są wprawdzie budujące i wyborne, lecz nie zalicza się ich do kanonu i nie leżały w skrzyni.[22]

Co do Nowego Testamentu, zawiera on: cztery Ewangelie — według Mateusza, według Marka, według Łukasza i według Jana; Dzieje świętych Apostołów, napisane przez Ewangelistę Łukasza; siedem Listów Katolickich [23]: jeden Jakuba, dwa Piotra, trzy Jana i jeden Judy; czternaście Listów Apostoła Pawła; Apokalipsę (Objawienie) Jana Ewangelisty; „Ustawy świętych Apostołów", spisane przez Klemensa [24].

---

[19] Księga Jozuego.

[20] Zwanych mniejszymi.

[21] Eklezjastyk, czyli księga kościelna.

[22] W synagogach żydowskich znajdowała się skrzynia, w której przechowywano Księgi święte. Nie kładziono do niej księgi Mądrości i Eklezjastyka (Syracha), jak również dwu ksiąg Machabejskich (nie wymienionych przez autora), jednak kanon chrześcijański zaliczył je do ksiąg natchnionych i jako takie włączył do całości Pisma świętego.

[23] Czyli powszechnych, ogólnych.

[24] Nie natchnione, spisane w pierwszej połowie III w., zawierają elementy tradycji pierwotnej. Zostały przyjęte przez Sobór, tzw. Quinisextum (II „In Trullo", 691 r.) jako źródło Prawa kościelnego na Wschodzie. Zob. J. M. Szymusiak — St. Głowa, *Breviarium Fidei*, Poznań 1964, s. 305.

⟨1181⟩ *Rozdział XVIII*

WYPOWIEDZI O CHRYSTUSIE

Są cztery zasadnicze rodzaje wypowiedzi o Chrystusie.[1] Jeden z nich dotyczy stanu przed Wcieleniem, drugi uwzględnia Jego stan w zjednoczeniu, trzeci — stan po zjednoczeniu, czwarty wreszcie — stan po zmartwychwstaniu.

Wśród wypowiedzi odnoszących się do stanu przed Wcieleniem odróżnić można sześć odmian. Oto jedne oddają wspólność natury i współistotność z Ojcem, jak: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy"[2], lub: „Kto mnie widzi, widzi i Ojca"[3], albo: „Który był w postaci Boga"[4] i podobne. Inne znów uwypuklają doskonałość Jego osoby, jak „Syn Boga"[5], „Odblask istoty Jego"[6], „Posłaniec wielkiej Rady, Przedziwny, Radny"[7] i podobne.

Inne określają wzajemne przenikanie się Osób, jak: „Ja w Ojcu, a Ojciec we mnie"[8], a także Ich nierozdzielną jedność, jak: „Słowo"[9], „Mądrość"[10], „Moc"[11], „Odblask"[12]. Bo słowo nierozdzielnie łączy się z umysłem i z niego wypływa — a tu mówię o Słowie Substancjalnym — i podobnie też mądrość, a znów moc trwa w możnym, a odblask w świetle.[13]

Inne wypowiedzi wskazują na stosunek do Ojca jako do Przyczyny, jak: „Ojciec jest większy ode mnie"[14]. Od Ojca bowiem ma byt i wszystko, co ma. Ale byt ma od Niego nie przez akt stworzenia, lecz przez zrodzenie. Podobnie: „Od

---

[1] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 1—16; PG 36, 104 C — 125 A.

[2] J 10, 30.

[3] J 14, 9.

[4] Flp 2, 6.

[5] Mt 4, 3; Mk 3, 12; Łk 1, 35; J 9, 35; Rz 1, 4; Kor 1, 19; Gal 2, 20; Ef 4, 13.

[6] Hbr 1, 3.

[7] Iz 9, 5 (według Septuaginty).

[8] J 14, 10.

[9] J 1, 1—14.

[10] 1 Kor 1, 24.

[11] Tamże.

[12] Hbr 1, 3.

[13] Por. Cyryl Jerozolimski, *Thesaurus*, lib. 34; PG 75, 184.

[14] J 14, 28.

Ojca wyszedłem i przychodzę" [15], lub: „Żyję dzięki Ojcu" [16]. Bo cokolwiek ma, ma to nie jako udzielone sobie czy nabyte drogą nauki, ale jako od Ojca.[17] Także: „Syn nie może nic czynić z samego siebie, jeśliby nie widział, że tak czyni Ojciec" [18]. Bo gdyby nie było Ojca, nie byłoby też Syna. Syn bowiem jest z Ojca i w Ojcu, i razem z Ojcem, a nie poza Ojcem. Dlatego też i czyni wszystko z Niego i z Nim. Gdyż jedna i ta sama — nie podobna tylko, ale ta sama — jest wola, działalność i moc Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Inne wypowiedzi wskazują na działanie Syna wypełniające wolę Ojca, przy czym Syn nie występuje w charakterze narzędzia lub sługi Boga, lecz jako substancjalne i osobowe Słowo, Mądrość i Moc, gdyż wszelki ruch jest wspólny Ojcu i Synowi. Tu należą wypowiedzi: „Wszystko przez Nie się stało" [19]. „Posłał słowo swoje i uzdrowił ich." [20] „Aby poznali, żeś ty mię posłał." [21]

⟨1184⟩ Są wreszcie wypowiedzi o charakterze proroczym. Jedne z nich mówią wprost o przyszłości, czyli o tym, co się ma stać — jak: *„Przyjdzie jawnie"* [22], albo u Zachariasza: „Oto król twój przychodzi do ciebie" [23], lub to, co mówi Micheasz: „Oto Pan wychodzi z miejsca swego, i zstąpi, i kroczyć będzie po wyniosłości ziemi" [24]. Inne przedstawiają zdarzenia mające nastąpić jakoby się już dokonały, na przykład: „Taki jest Bóg nasz... Potem widziano Go na ziemi, jak przebywał pomiędzy ludźmi" [25]. I to: „Pan uczynił mię początkiem swoich dróg do dzieł swoich" [26]. Albo to: „Przeto namaścił Cię Bóg, Bóg twój, olejkiem wesela przed towarzyszami twymi" [27] — i podobne. Te wypowiedzi dotyczące Chrystusa sprzed zjednoczenia mogą być stosowane do Niego rów-

---

15 J 16, 28.
16 J 6, 57 (Wulgata: 6, 58).
17 Dosłownie: od Sprawcy, Przyczyny — ἐξ αἰτίου,
18 J 5, 19.
19 To znaczy przez Słowo — J 1, 3.
20 Ps 106, 20.
21 J 11, 42.
22 Ps 49, 3.
23 9, 9.
24 1, 3.
25 Bar 3, 36—38.
26 Prz 8, 22.
27 Ps 44, 8.

nież po zjednoczeniu, lecz nigdy odwrotnie. Wyjątek stanowią prorocze, jak już powiedzieliśmy.

Wypowiedzi o Chrystusie w samym zjednoczeniu mogą być trojakie. Gdy bowiem nawiązujemy do tego, co tu stało się doskonalsze, mówimy o przebóstwieniu ciała, jego „usłowieniu" (*logosis*), wywyższeniu i podobnie. Wyrażamy wówczas to wzbogacenie, jakie stało się udziałem ciała na skutek zjednoczenia i najściślejszego zespolenia z Najwyższym Bogiem Słowem. Gdy natomiast bierzemy pod uwagę odwrotność — to, co tu stało się mniejsze — mówimy o Wcieleniu Boga-Słowa, Jego „uczłowieczeniu", wyniszczeniu, ubóstwie i poniżeniu. Przypisujemy bowiem to wszystko — i podobne stany — Bogu-Słowu w następstwie Jego związania się z pierwiastkiem ludzkim. A kiedy oba powyższe aspekty łącznie mamy na względzie, wówczas mówimy o zjednoczeniu, wspólnocie, namaszczeniu, współwzroście, jednej postaci i podobnie. Na podstawie tego, co w tym trzecim sposobie mówienia wyrażamy, formułujemy te dwojakie wypowiedzi, o których była mowa poprzednio. W świetle zjednoczenia bowiem rozumiemy, co przypadło każdej z dwu stron z zespolenia ze stroną drugą, z którą stanowi jedno i którą przenika. Na podstawie bowiem hipostatycznego zjednoczenia możemy mówić o ciele, że doznało przebóstwienia i że stało się Bogiem, i że jest współboskie razem ze Słowem, jak również, że Bóg-Słowo stał się ciałem i człowiekiem i miano ma „stworzenia", i zwie się „Ostatnim"[28]. Nie jakoby stało się to na skutek przemiany dwu natur w jedną naturę zmieszaną — bo nie mogą w jednej naturze istnieć równocześnie przymioty naturalne sobie przeciwstawne[29] — lecz dlatego, że dwie natury zjednoczyły się w jednej hipostazie i wzajemnie się przenikają bez zmieszania czy przemiany. Przenikanie się zaś natur jest sprawą nie ciała, lecz Bóstwa, gdyż dla ciała nieosiągalne jest przeniknięcie Bóstwa. Jednak z chwilą, kiedy Boska natura przeniknęła ciało, udzieliła także jemu niewypowiedzianej mocy przeniknięcia siebie — co właśnie nazywamy zjednoczeniem.

Należy zauważyć, że w pierwszym i drugim rodzaju wypowiedzi o samym zjednoczeniu zachodzi odwrotność. Gdy

---

[28] Ap 1, 17; 22, 13; por.: Iz 41, 4; 44, 6; 48, 12.
[29] Por. wyżej, księga III, r. II, s. 130—132.

bowiem jest mowa (1185) o ciele, podnosimy jego przebóstwienie, przyjęcie do jedności ze Słowem („usłowienie"), wywyższenie i namaszczenie, bo choć to wszystko pochodzi od Bóstwa, to jednak istnieje w ciele. Ale gdy mowa jest o Słowie, wskazujemy na Jego wyniszczenie, związanie się z ciałem i człowieczeństwem, uniżenie się i podobnie w tym rodzaju. To wszystko, jak powiedzieliśmy, przypisujemy samemu Słowu i Bogu przez wzgląd na ciało, ponieważ dobrowolnie przyjął wszystko za swoje.

Trzy są rodzaje wypowiedzi, dotyczących Chrystusa po zjednoczeniu. Pierwszy ujawnia Jego naturę Boską: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie" [30]. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy." [31] Również wszystko, co przypisuje się Mu przed Wcieleniem, można przypisać także po Wcieleniu — wyjąwszy oczywiście nieposiadanie ciała z jego naturalnymi właściwościami.[32]

Drugi rodzaj wskazuje na Jego naturę ludzką. Na przykład: „Dlaczego usiłujecie mnie zabić, człowieka, który powiedział wam prawdę?" [33] Oraz: „Tak trzeba, aby został wywyższony Syn Człowieczy" [34], i podobne.

W tym rodzaju wypowiedzi, wskazujących na człowieczeństwo Chrystusa Zbawiciela — zarówno wtedy, gdy sami się wypowiadamy, jak wtedy gdy je znajdujemy w Piśmie świętym, i to niezależnie od tego, czy wyrażone są w słowach czy w faktach — wyróżnia się znowu sześć odmian. Bo niektóre z nich mówią o tym, co w związku z Wcieleniem (*ojkonomikos*) działo się naturalnie lub zostało powiedziane, jak na przykład to, że narodził się z Dziewicy, że wzrastał i rozwijał się w miarę lat [35], że cierpiał głód i pragnienie, bywał zmęczony, spał, przybity został gwoździmi, umarł i podobnie o wszystkim, czego zgodnie z naturą i bezwinnie doznawał.[36] W tym wszystkim bowiem zachodzi połączenie pierwiastka Boskiego z ludzkim, chociaż z wiary wiemy, że tylko ciało

[30] J 14, 10.
[31] J 10, 30.
[32] Co było cechą Słowa sprzed Wcielenia.
[33] J 8, 40; por. 7, 19.
[34] J 3, 14. Aluzja do śmierci na krzyżu.
[35] Por. Łk 2, 52.
[36] Por. wyżej, księga III, r. XXI, XXII i XXIII.

to znosiło w całej prawdzie, a Bóstwo nie doznawało żadnego z tych stanów, ale jednak dzięki nim dokonało naszego zbawienia.

Niektóre znów — w tym rodzaju wypowiedzi — noszą cechę upozorowania (fikcji), jak np. pytanie: „Gdzie położyliście Łazarza?"[37], albo podejście do drzewa figowego[38], albo ukrycie się czy też uchylenie się[39] oraz modlitwa błagalna[40], albo [słowa]: „Okazywał, jakoby dalej miał iść"[41]. Nie miał bowiem potrzeby tak postępować — lub podobnie — ani jako Bóg, ani jako człowiek, lecz celowo na sposób ludzki tak się zachowywał, kiedy wymagała tego potrzeba albo pożytek. Na przykład modlił się, by dowieść, że nie stoi w opozycji do Boga i że oddaje cześć Ojcu jako swojej Przyczynie[42]; pytał nie z powodu niewiedzy, lecz by dowieść, że jest prawdziwym człowiekiem, będąc jednocześnie Bogiem; odszedł na inne miejsce, by nauczyć nas ostrożności i niewydawania się na pastwę wrogów.

Niektóre znów mają znaczenie metaforyczne[43] i odnoszą się raczej do nas niż do Chrystusa. Na przykład: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?[44] Albo: ⟨1188⟩ „Tego, który *nie znał grzechu, uczynił za nas grzechem*"[45]. Podobnie: „Stał się za nas przekleństwem"[46]. Albo: „Sam Syn poddany zostanie Temu, który wszystko Mu poddał"[47]. Bo przecież w istocie ani jako Bóg, ani jako człowiek [Chrystus sam] nie był nigdy opuszczony przez Ojca[48], ani też nie stał się grzechem lub przekleństwem i nigdy też nie będzie poddany Ojcu, gdyż jako Bóg jest Ojcu równy i nie jest przeciwny Mu ani Jemu podporządkowany, a jako człowiek nigdy nie był nieposłuszny wobec swego Rodziciela, by miał się

---

[37] Por. J 11, 33.
[38] Por. *Mt 21, 19; Mk 11, 13.*
[39] Por.: Mt 12, 15; 14, 13; Mk 1, 35; J 6, 15.
[40] J 11, 41.
[41] Łk 24, 28.
[42] To znaczy, żeby zaświadczyć, że jest Jego Synem; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 36.
[43] Por. księga III, r. XXV, s. 191.
[44] *Mt* 27, 46.
[45] 2 Kor 5, 21.
[46] Gal 3, 13.
[47] 1 Kor 15, 28 (to jest Ojcu).
[48] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 5; PG 36, 109.

Mu poddawać. To w naszym więc imieniu[49] mówił w ten sposób, niejako umieszczając siebie pomiędzy nami. W istocie bowiem my winni byliśmy grzechu i ściągnęliśmy na siebie przekleństwo jako nieposłuszni i zbuntowani, i dlatego też byliśmy opuszczeni.[50]

Niektóre jeszcze wypowiedzi opierają się na myślowej abstrakcji. Jeśli bowiem w myśli rozłączymy to, co jest w rzeczywistości nierozłączne, mianowicie oddzielając ciało od Słowa, to nazwiemy Go i „Sługą" [51] i „niewiedzącym" [52]. Istotnie bowiem miał naturę służebną i podległą niewiedzy i gdyby ciało nie zjednoczyło się z Bogiem-Słowem, samo pozostałoby w poddaństwie i w niewiedzy.[53] Jednak dzięki zjednoczeniu w hipostazie z Bogiem-Słowem nie było w poddaństwie ani w niewiedzy. W takiej myślowej abstrakcji mógł też Chrystus nazwać Ojca swoim Bogiem.

Niektóre wypowiedzi miały na celu objawić nam prawdę o Nim i uwierzytelnić ją. „Ojcze, uwielbij mię tą chwałą, jaką miałem u Ciebie przed powstaniem świata."[54] On sam bowiem był już w chwale i jest zawsze, lecz wobec nas pozostawała ona jeszcze nie objawiona i nie uwierzytelniona. I podobnie to, co mówi Apostoł: „Kiedy okazał się Syn Boga w mocy według Ducha uświęcenia przez zmartwychwstanie" [55]. Bo przez cuda i zmartwychwstanie, i zesłanie Ducha
(1189) Świętego objawił i uwierzytelnił światu [tę prawdę], że jest Synem Bożym.[56] Także to: „Wzrastał w mądrości i w łasce" [57].

Niektóre w końcu wypowiedzi przedstawiają Chrystusa jako występującego w imieniu Żydów i zaliczającego się do nich. Oto na przykład mówi do Samarytanki: „Wy czcicie to, czego nie znacie, a my czcimy to, co znamy; bo zbawienie jest z Żydów" [58].

Trzeci rodzaj wypowiedzi (dotyczących Chrystusa po zjed-

---

[49] Dosłownie: przyswajając sobie naszą osobę.
[50] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 5; PG 36, 108—109.
[51] Iz 49, 6; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 3; PG 36, 105 C.
[52] Por. Mk 13, 32.
[53] Por. wyżej, księga III, r. XXI, s. 185.
[54] J 17, 5.
[55] Rz 1, 4.
[56] Por. Jan Chryzostom, *Hom. 1 in Ep. ad Rom.*
[57] Łk 2, 52.
[58] J 4, 22.

noczeniu) ukazuje w Nim jedność hipostazy i stwierdza na raz istnienie obydwu natur. Przykłady: „Ja żyję dzięki Ojcu, a kto mnie spożywa, żyć będzie dzięki mnie" [59]. „Wstępuję do Ojca i już mnie nie ujrzycie." [60] „Nie ukrzyżowaliby Pana chwały." [61] „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie" [62], i podobne.

Pośród wypowiedzi, dotyczących Chrystusa po Jego zmartwychwstaniu, niektóre stosują się do Bóstwa, jak np. „Chrzcząc ich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" [63] — oczywiście w imię Syna jako Boga — lub: „Oto ja z wami jestem przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" [64] i podobne. Albowiem jako Bóg jest z nami.

Inne [wypowiedzi] dotyczą człowieczeństwa, jak np.: „Objęły go za nogi" [65], lub: „Tam mnie zobaczą" [66], i podobne. Te wypowiedzi dotyczące człowieczeństwa po zmartwychwstaniu mają różne jeszcze odmiany. Jedne przedstawiają fakty prawdziwe, lecz nie odpowiadające naturze [ciała uwielbionego], tylko podyktowane troską o uwierzytelnienie prawdy, że z grobu powstało to samo ciało, które zniosło Mękę. Jest więc mowa o bliznach, ranach [67], o jedzeniu [68] i piciu po zmartwychwstaniu. Inne przedstawiają zdarzenia zarówno prawdziwe, jak zgodne z naturą [uwielbionego człowieczeństwa], na przykład przenoszenie się bez trudu z miejsca na miejsce lub wchodzenie przez drzwi zamknięte.[69] Jeszcze inne mówią o pewnej fikcji, na przykład: „Okazywał, jakoby miał iść dalej" [70]. Niektóre wypowiedzi wskazują na obie natury, jak np.: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, do Boga mego i Boga waszego" [71], albo: „Wejdzie

---

[59] J 6, 57.
[60] J 16, 10.
[61] 1 Kor 2, 8.
[62] J 3, 13.
[63] Mt 28, 19.
[64] Mt 28, 20.
[65] To znaczy niewiasty, którym się ukazał jako zmartwychwstały; Mt 28, 9.
[66] Mt 28, 10.
[67] Por. J 20, 27.
[68] Por.: Łk 24, 43; J 21, 5.
[69] Por. J 20, 19.
[70] Łk 24, 28.
[71] J 20, 17.

Król chwały"[72], lub: „Zasiadł po prawicy majestatu na wysokościach"[73]. Wreszcie niektóre przedstawiają Go tak, jak gdyby uważał się za jedno z nami — oczywiście w czysto myślowej abstrakcji — na przykład: „Boga mego i Boga waszego"[74].

Trzeba zatem odnosić do natury Boskiej, wyższej nad cierpienia i ciało — wszystko, co wysokie, a to, co niskie (1192) — do ludzkiej, to zaś, co wspólne — do syntezy obydwu natur, czyli do jednego Chrystusa, Boga i człowieka, oraz pamiętać, że i to, co wysokie, i to, co niskie, należy do tego samego jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa. Bo tylko wtedy wierzyć będziemy prawidłowo i nie pobłądzimy, jeśli odróżnimy, co której naturze jest właściwę, a jednocześnie dostrzeżemy, że jedno i drugie działa ktoś jeden. Z połączenia bowiem owych cech różnych poznajemy odrębność zjednoczonych natur oraz stwierdzamy, jak mówi najświątobliwszy Cyryl, że w swej istocie Bóstwo jest czymś innym niż człowieczeństwo, ale „kimś jednym jest i Syn, i Chrystus, i Pan"[75]. A skoro jest kimś jednym, konsekwentnie stanowi jedną osobę *(prosopon)*, gdyż uznanie odrębności natur nie rozrywa wcale ich zjednoczenia w hipostazie.

Rozdział XIX

BÓG NIE JEST SPRAWCĄ ZŁA[1]

Trzeba wiedzieć, że Pismo święte ma zwyczaj tak mówić czasem o Bożym dopuszczeniu, jak gdyby ono było Bożym działaniem. Przykład tego mamy w słowach Apostoła, piszącego do Rzymian: „Czyż garncarz nie jest panem gliny, i nie może z niej wytoczyć jednego naczynia ku ozdobie, innego na pośmiewisko?"[2] Stąd mógłby ktoś sądzić, że to

[72] Ps 23, 8. 10.
[73] Hbr 1, 3.
[74] J 20, 17; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 30, 8; PG 36, 113.
[75] Cyryl Aleksandryjski, *List 4;* PG 77, 45 C; *List 45, List 50;* PG 77, 233 A i 257 B.
[1] Przeciwko gnostykom i manichejczykom. Szerzej mówi o tym autor w osobnym „Dialogu przeciw manichejczykom" (*Dialogus contra Manichaeos;* PG 94, 1506—1583).
[2] Rz 9, 21.

Bóg właśnie — jako jedyny Stwórca wszystkiego — sporządza jedno i drugie naczynie.[3] W istocie jednak nie On sprawia, że jedno naczynie jest cenne, a inne bez wartości, lecz wolna wola każdego z nas.[4] O tym mogą nas przekonać inne słowa tegoż Apostoła: „W dużym domu znajdą się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz również drewniane i gliniane, jedne cenne, inne małej wartości. Jeśli więc ktoś się oczyści, będzie takim naczyniem wysoko cenionym, poświęconym i użytecznym właścicielowi, czyli stanie się zdolnym do każdego dobrego czynu"[5]. Lecz jest rzeczą oczywistą, że oczyszczenie się zależy od wolnej woli człowieka. Mówi przecież Apostoł: „Jeśli się ktoś oczyści". Logicznie zdanie przeciwne brzmiałoby więc: A jeśli się ktoś nie oczyści, będzie naczyniem bez wartości, nieużytecznym dla gospodarza i skazanym na rozbicie.

Zatem ów tekst na wstępie przytoczony — jak i ten: „Zatwardził Bóg wszystkich w nieposłuszeństwie"[6] i „Dał im Bóg ducha zamroczenia, oczy nie widzące, i uszy nie słyszące"[7] — należy rozumieć nie o Bożym działaniu sprawczym, lecz jedynie o dopuszczeniu Bożym, zakładającym naszą wolną wolę. Bo dobra nie można wymusić.[8]

⟨1193⟩ Właściwe więc jest Pismu świętemu tak mówić o tym, co Bóg tylko dopuszcza, jak gdyby On sam to sprawiał i jak gdyby Jego dziełem było to, co dopuścił.

Lecz nawet wtedy, gdy mówi, że „Bóg stworzył zło"[9], albo: „Nie było w mieście takiego zła, którego by Pan nie uczynił"[10]— nie dlatego tak mówi, że uważa Boga za sprawcę zła, lecz dlatego, że w Piśmie świętym wyraz „zło" nie jest jednoznaczny, bo występuje w dwu znaczeniach: czasem oznacza on zło istotne, mianowicie coś, co jest przeciwne cnocie i woli Boga, kiedy indziej zaś coś, co jest złe i przykre w naszym odczuciu, jak cierpienia i klęski. Są one z po-

---

[3] To znaczy, że jest autorem dobra i zła.
[4] Por. Bazyli, *Quod Deus non sit causa malorum.*
[5] 2 Tm 2, 20 ns.
[6] Rz 11, 32.
[7] Rz 11, 8; por. Iz 6, 10; 29, 10.
[8] W oryginale: ἀβίαστον γὰρ τὸ καλόν.
[9] Por. Iz 45, 7.
[10] Am 3, 6.

zoru czymś złym, gdyż dotkliwie je odczuwamy, w rzeczywistości jednak stanowią dla nas prawdziwe dobro, gdyż przyczyniają się u ludzi myślących do opamiętania i pomagają do zbawienia. Takiego to rodzaju zło jest według Pisma świętego dziełem Boga.

Trzeba jednak pamiętać o tym, że raczej my sami jesteśmy też sprawcami i takiego zła. Bo takie zło nie chciane wypływa ze zła, którego chcieliśmy.[11]

Również dobrze jest wiedzieć o tym, że Pismo święte ma zwyczaj przedstawiać w związku przyczynowym to, co w istocie jest tylko wynikiem zbiegu okoliczności (lub następstwa w czasie). Oto czytamy: „Tobie samemu zgrzeszyłem i zło wobec ciebie popełniłem, abyś się okazał sprawiedliwym w wyrokach swoich i zwyciężył, kiedy cię sądzą"[12]. Bo ten, kto zgrzeszył, nie dlatego zgrzeszył, by Bóg zwyciężył, ani też Bóg nie potrzebował naszego grzechu, by okazać się zwycięzcą. Panuje przecież niezwyciężenie nad wszystkimi, także nad tymi, którzy nie grzeszą, ponieważ jest Stwórcą i niedosiężną, nie stworzoną Istotą, a chwałę ma ze swej natury, nie zaś zdobytą. Także względem tych, którzy grzeszą, nie dopuszcza się niesprawiedliwości, kiedy okazuje im swój gniew, a kiedy przebacza tym, którzy się nawracają, okazuje się zwycięzcą wobec naszej złości. Ale przecież nie w tym celu grzeszymy, następstwo to jest tylko pozorne.

Podobnie rzecz się ma wtedy, gdy ktoś zajęty pracą widzi nadchodzącego przyjaciela i mówi do siebie: Idzie przyjaciel, żebym dziś nic nie zrobił. A przecież przyjaciel nie w tym celu przyszedł, żeby ten nic nie zrobił, lecz tak tylko się złożyło, choć istotnie tamten zajęty przyjmowaniem gościa, nie pracował. W takich razach mówimy zatem o prostym zbiegu okoliczności, ponieważ rzeczywiście sprawy tak jakoś biegną [i układają się].

A co do Boga, to nie zadowala się On tym, że sam jest sprawiedliwy, lecz chce, żebyśmy wszyscy w miarę możności usiłowali stać się podobni do Niego.

---

[11] Z grzechu, i to zarówno pierworodnego, który dziedziczymy, jak z naszych grzechów osobistych.

[12] Ps 50, 6.

Rozdział XX

NIE MA DWÓCH PIERWIASTKÓW[1]

Wykazujemy w sposób następujący, że nie ma dwóch pierwiastków, z których jeden byłby dobry, a drugi zły.[2] Dobro i zło są sobie przeciwstawne i wzajemnie się niweczą, nie mogą więc istnieć razem lub obok siebie. A zatem każde z nich będzie się znajdować tylko w jakiejś części wszechbytu *(tou pantos)* i mniejsze będzie od całości oraz zamknięte w swojej części.[3]

⟨1196⟩ Następnie pytam: któż to wydzielił każdemu z nich ową część? Nikt przecież nie powie, że same się spotkały i rzecz pomiędzy sobą ułożyły. Bo zło nie byłoby już złem, gdyby zawierało pokój z dobrem i wchodziło z nim w układy; ani dobro nie byłoby dobrem, gdyby się pokojowo układało ze złem. A jeśli to był ktoś trzeci, kto każdemu z nich wyznaczył teren, to raczej on będzie Bogiem.

Nadto jedno z dwojga trzeba przyjąć logicznie: albo, że [dobro i zło] ze sobą się stykają i wzajemnie się niszczą, albo też, że istnieje coś, co je przedziela niby jakaś ściana, tak że dobro i zło nie mają do siebie dostępu. Lecz wtedy nie będzie już dwu pierwiastków, ale trzy.

I jeszcze z następujących możliwości trzeba koniecznie wybrać jedną. Albo oba pierwiastki trwają w zgodzie ze sobą — do czego jednak zło nie jest zdolne, bo trwając w zgodzie nie byłoby złem; albo też są w walce pomiędzy sobą — lecz walka znów nie odpowiada dobru, gdyż to, co walczy, nie jest w pełni dobrem; albo wreszcie zło walczy, a dobro nie podejmuje walki i pada zniszczone przez zło, lub przynajmniej pozostaje w ustawicznym smutku i zgnębieniu — co nie jest cechą dobra. Jeden zatem musi być pierwiastek, wolny zupełnie od wszelkiego zła.

---

[1] Ὅτι οὐ δύο ἀρχαί — nie ma dwóch początków, dwóch zasad, dwóch pierwiastków: dobra i zła, ani też dwu bóstw — dobrego i złego, jak przyjmował perski dualizm (Ormuzd i Ariman), a za nim manicheizm.

[2] Por. Atanazy, *Contra gentes;* PG 25, 4—96.

[3] A więc nie będzie bóstwem, praprzyczyną. Podobnie pseudo--Atanazy, *Contra omnes haeret.*, i sam autor w „Dialogu przeciw manichejczykom".

Lecz jeśli tak — powiedzą — to skąd się wzięło zło?[4] Niepodobna przecież, by zło rodziło się z dobra.

Na to odpowiadamy[5]: zło nie jest niczym innym jak brakiem dobra[6] i tylko odchyleniem od stanu zgodnego z naturą, a przejściem do stanu wbrew naturze. Nie ma bowiem zła zgodnego z naturą. Bo wszystko, co Bóg stworzył, „było bardzo dobre"[7] wtedy, kiedy powstało. I dopóki wszystkie rzeczy trwały w tym stanie, w jakim zostały stworzone, były „bardzo dobre". A dopiero wówczas, kiedy nastąpiło dobrowolne odejście od zgodności z naturą i przejście do stanu przeciwnego naturze, nastąpiło też pogrążenie się w zło.

Zgodnie z naturą wszystkie jestestwa podlegają Stwórcy i okazują Mu posłuszeństwo. Skoro więc jedno ze stworzeń świadomie zbuntowało się przeciwko Niemu i odmówiło Mu posłuszeństwa, stało się podmiotem zła. Zło bowiem to nie jakaś istota czy naturalna cecha istoty, lecz tylko przypadłość, mianowicie odwrócenie się dobrowolne od stanu zgodnego z naturą i przejście w przeciwny naturze stan, jakim jest grzech.

A skąd się wziął grzech?[8] Sprowadziła go wola diabła.[9] A więc diabeł był zły? Gdy został stworzony, nie był zły, przeciwnie, był dobry, gdyż Bóg go stworzył jako jaśniejącego wspaniałością anioła, lecz równocześnie jako istotę wolną, obdarzoną rozumem. Z wolnej więc woli odstąpił od cnoty zgodnej ze swą naturą i pogrążył się w ciemność grzechu, oddalając się od jedynego Dobra, Boga, Dawcy życia i światła. Od Niego to bowiem ma cechę dobra wszystko,
(1197) co jest dobre. A co od Niego oddala się wskutek swojej woli — bo nie miejscem[10] — popada w zło.[11]

---

[4] W oryginale: πόθεν τὸ κακόν; *skąd zło?* — odwieczne pytanie umysłu ludzkiego, nie tylko manichejczyków.

[5] Bazyli, *Deum non esse causam malorum.*

[6] *A więc nie jest bytem, por. niżej.*

[7] Rdz 1, 31.

[8] Bazyli, dz. cyt.

[9] Dosłownie: jest on wynalazkiem *(heurema)* woli diabła.

[10] Gdyż Bóg jest wszędzie.

[11] Bazyli, dz. cyt.

Rozdział XXI

DLACZEGO BÓG STWORZYŁ TYCH, O KTÓRYCH WIEDZIAŁ Z GÓRY, ŻE ZGRZESZĄ I NIE NAWRÓCĄ SIĘ?[1]

W dobroci swojej powołał Bóg z nieistnienia do bytu wszystko, co powstało, i znał oczywiście naprzód to, co miało powstać. Gdyby więc jakieś stworzenia miały nie zaistnieć, żeby nie popadły w zło, to nie byłyby też naprzód [przez Boga] poznane. Bo poznanie dotyczy tego, co istnieje, a poznanie uprzednie dotyczy tego, co na pewno ma zaistnieć w przyszłości. Pierwsze bowiem jest istnienie (byt), a dopiero potem — dobre lub złe istnienie.

Otóż, gdyby przewidywanie, że ktoś, kto z dobroci Boga ma zaistnieć, a potem z własnej woli ma się stać złym, powstrzymywało Boga od dania mu bytu, zło odniosłoby zwycięstwo nad Bożą dobrocią.[2]

Cokolwiek Bóg stworzył, stworzył jako dobre, a dopiero własna wola każdego decyduje o tym, czy trwa on w dobrym, czy obiera zło. A choć Chrystus Pan powiedział: „Lepiej by było temu człowiekowi, żeby się wcale nie narodził" [3], to jednak w tych słowach nie wyraził On potępienia dla swego dzieła [4], lecz tylko dla zła, które skaziło Jego dzieło przez działanie wolnej woli i lekkomyślność. Bo właśnie ta nierozważna wola stworzenia sprawiła, że nieużyteczne stało się dlań dobrodziejstwo Stwórcy.

Zachodzi tu podobieństwo do wypadku, gdy ktoś, obdarzony przez swego króla bogactwem i władzą, zbuntuje się następnie przeciwko swemu dobroczyńcy. Czyż nie słusznie poniósłby karę, obezwładniony wreszcie, gdyby w swoim buncie trwał zapamiętale do końca? [5]

---

[1] Sofistyczne dociekania manicheizmu, mające dowieść, że istnieje pierwiastek zła (por. rozdział poprzedni), lub nawet, że Demiurgos, czyli Stwórca świata i człowieka, to bóg zły... Szerzej autor mówi o tym w „Dialogu przeciw manichejczykom".

[2] Warto zrozumieć całą siłę logiczną tego wyjaśnienia. Jest ono przekonywające i może pomóc także ludziom współczesnym do rozwiania zarzutu: dlaczego Bóg stworzył świat, jeśli przewidział w nim zło?

[3] Mk 14, 21.

[4] Jakim jest człowiek.

[5] Uzasadnienie więc — przez analogię do ludzkich stosunków — sprawiedliwej kary, jaką ponoszą ci, którzy zapamiętale „do koń-

Rozdział XXII

PRAWO BOGA I PRAWO GRZECHU

Natura Boska jest dobra i przewyższa wszelką dobroć, podobnie jak Boża wola. Dlatego wszystko, czego Bóg chce, jest dobre.[1] Jego więc prawem jest to przykazanie, które nakazuje nam, byśmy w Nim trwali, a przez to przebywali w światłości.[2] Przekroczeniem tego przykazania jest grzech. Grzech znów powstaje z podszeptu ⟨1200⟩ diabła i naszego nieprzymuszonego, dobrowolnego przyzwolenia. I tu również zachodzi prawo.[3]

Gdy prawo Boga obejmie nasz umysł, pociąga go ku sobie i pobudza nasze sumienie. I nasze sumienie także zwie się prawem — prawem naszego umysłu.[4] Lecz i podszept złego ducha, czyli prawo grzechu, jeśli obejmie członki naszego ciała, przez to ciało nas atakuje. Gdy bowiem raz przekroczyliśmy dobrowolnie prawo Boga i przyzwoliliśmy na podszept złego ducha, otworzyliśmy mu dostęp do siebie i weszliśmy w zmowę z grzechem przeciwko sobie.[5] Stąd to pochodzi, że ciało nasze tak łatwo skłania się do grzechu. Dlatego też ów zapach i zmysł grzechu zaległy w naszym ciele, czyli żądza i rozkosz cielesna [6], stanowią znów prawo w członkach naszego ciała [7].

Prawo więc mego umysłu, czyli sumienia, sprzyja prawu Boga, czyli Jego przykazaniu, i chce go.[8] Lecz prawo grzechu, czyli ów podszept złego ducha, poprzez prawo, które jest w członkach, czyli przez żądzę ciała, oraz przez jego skłonność i poruszenia, a także przez nierozumną część duszy — walczy z prawem mego umysłu, czyli z sumieniem, i podbija mnie w niewolę — na skutek połączenia duszy z ciałem — choć ja opowiadam się za prawem Boga i ko-

ca" trwają z własnej woli w buncie przeciwko Dobroczyńcy i Panu. Jednocześnie otwarcie innej perspektywy dla każdego, kto dobrowolnie zmieni swoją postawę — przed końcem życia.

[1] Bóg — Dobro; chce wolą, która jest dobra, a więc chce tylko dobra. (Głębia treści owego: „Bóg — chce".)

[2] Por. 1 J 1, 7.

[3] Rz 7, 23: „prawo grzechu".

[4] Por. Rz 7, 23.

[5] Por. Rz 7, 14.

[6] Por. Rz 6, 12.

[7] Por. Rz 7, 23.

[8] Por. Rz 7, 23.

cham je, a nienawidzę grzechu, i tak uwodzi mnie przez ponętę rozkoszy i żądzę ciała oraz nierozumnej części duszy, jak powiedziałem, skłaniając mnie do służenia grzechowi.

Ale Bóg zniósł tę niemożność zachowania prawa, płynącą ze słabości prawa wobec ciała, posyłając Syna swego w „podobieństwie ciała grzechu"[9] — bo tylko ciało przyjął, w żadnej mierze nie przyjął grzechu — „osądził grzech w ciele, aby sprawiedliwość prawa wypełniła się w tych, którzy nie według ciała postępują, lecz według Ducha"[10]. Bo „Duch wspiera nas w naszej słabości"[11], użyczając siły prawu umysłu naszego przeciwko temu prawu, które jest w naszych członkach.[12] Albowiem nawet „o co mamy prosić, jak należy, nie wiemy, ale sam Duch wstawia się za nami wzdychaniami niewymownymi"[13], czyli poucza nas, o co mamy prosić. Wobec tego rzeczą niemożliwą jest ⟨1201⟩ zachować przykazania Pańskie inaczej, jak przez cierpliwość i modlitwę.[14]

Rozdział XXIII

PRZECIW ŻYDOM. ŚWIĘCENIE SZABATU

„Szabatem" nazywa się siódmy dzień tygodnia, a wyraz ten oznacza „odpoczynek". Bo właśnie siódmego dnia, jak mówi Pismo święte, „odpoczął Bóg od wszystkich dzieł swoich"[1]. Dlatego to gdy liczba dni dojdzie do siedmiu, powraca cykl znowu i rozpoczyna się dniem pierwszym. U Żydów tej rachuby przestrzegano ze czcią, gdyż sam Bóg nakazał jej strzec, i to nie jakkolwiek bądź, lecz pod najsurowszymi karami w wypadku wykroczenia przeciwko przykazaniu.[2] Nie bez powodu też je wydał, lecz dla głębokich przyczyn, które ludzie uduchowieni i o subtelnym umyśle mistycznie objaśniają.[3]

---

[9] Rz 8, 3.
[10] Rz 8, 3. 4.
[11] Rz 8, 26.
[12] Por. Rz 7, 23.
[13] Rz 8, 26.
[14] Por. Jan Chryzostom, *Hom. 13 in Epist. ad Romanos*.
[1] Rdz 2, 2; Hbr 4, 4.
[2] Por.: Wj 13, 6; Lb 15, 35.
[3] Np. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 41, 2; PG 36, 429—436.

Co do mnie, nieuczonego, pojmuję to tak (żeby wyjść od objaśnień bardziej przyziemnych i prozaicznych): Bóg wiedział, jak dalece naród izraelski skłonny będzie do szukania wygód, przyjemności ciała i oddawania się całkowicie rzeczom ziemskim bez zachowania umiaru, dlatego przykazał najpierw, by „odpoczął niewolnik i bydlę w zaprzęgu"[4], jak jest napisane, bo „mąż sprawiedliwy lituje się nad duszami bydląt swoich"[5]. Następnie zaś [przykazał], by sami Żydzi, wolni od zajęć ziemskich, zwrócili się do Boga i spędzali cały dzień siódmy na śpiewaniu psalmów, hymnów i pobożnych pieśni oraz na czytaniu Ksiąg świętych i odpoczywaniu w Bogu. Albowiem gdy nie było jeszcze Prawa ani natchnionego przez Boga Pisma, nie poświęcano też Bogu szabatu. Lecz kiedy Mojżesz dał natchnione przez Boga Pismo, wtedy poświęcony został Bogu dzień szabatu, by go spędzali na rozważaniu Ksiąg świętych ci, którzy całego życia nie poświęcali Bogu i nie służyli Mu ochotnie jak Ojcu, lecz jak bezmyślni niewolnicy. A tak przynajmniej małą i nieznaczną część życia mieli Mu oddawać, i to pod grozą kar i pomsty w wypadku nieposłuszeństwa. „Bo nie dla sprawiedliwego ustanawia się Prawo, ale dla niesprawiedliwego."[6] Dlatego też[7] najpierw Mojżesz czterdzieści dni i jeszcze ponownie czterdzieści trwał przy Bogu w poście[8], niewątpliwie trapiąc siebie ⟨1204⟩ postem także w szabat[9], mimo że Prawo zabraniało umartwiania się w dzień szabatu.[10] A jeśli nam powiedzą, że to było przed Prawem, to jednak nie zaprzeczą, że Eliasz Tesbijczyk [już po wydaniu Prawa] odbywał drogę w ciągu dni czterdziestu o jednym tylko posiłku[11], a zatem i pościć musiał, i znosić trud podróży także w szabaty, które przypadły w tych czterdziestu dniach, i znieważył szabat. A przecież nie gniewał się na niego Bóg, który to prawo wydał, ale jeszcze jakby w nagrodę za jego

---

[4] Por.: Wj 20, 10; Pp 5, 14.
[5] Prz 12, 10.
[6] 1 Tm 1, 9.
[7] To jest na dowód, że Prawo ustanawia się dla niesprawiedliwych.
[8] Por. Wj 24, 18; 34, 28.
[9] Skoro czterdzieści dni bez przerwy pościł.
[10] Por. Jdt 8, 6.
[11] Por. 3 Krl 19, 6 ns.

cnotę objawił się mu na górze Horeb.[12] Co powiedzą też o przypadku Daniela? Czyż nie spędził on trzech tygodni bez pokarmu?[13] I cały Izrael czyż nie obrzeza niemowlęcia w dzień szabatu, jeśli w tym dniu właśnie ma ono ósmy dzień?[14] Albo czy nie zachowuje owego wielkiego postu, Prawem przepisanego[15], jeśli by przypadł na szabat? A kapłani i lewici czy nie naruszają szabatu przez zajęcia w Przybytku, a mimo to są bez winy?[16] I także jeśli bydlę wpadnie do dołu w szabat, to ten, kto je wydobędzie, jest bez winy[17], a kto przejdzie obok niego, zasługuje na naganę. A czy cały Izrael nie nosił Arki Bożej wzdłuż murów Jerycha przez siedem dni[18], w których oczywiście był również dzień szabatu?

Więc jak powiedziałem, prawo święcenia szabatu wprowadzone zostało w tym celu, żeby ludzie oddawali się myślom o Bogu i przynajmniej drobną część życia Jemu ofiarowali i żeby odpoczął niewolnik i bydlę z zaprzęgu. Ale to odpowiednie było dla „nieletnich jeszcze i pozostających w niewoli *żywiołów tego świata*"[19], dla „*cieleśnie usposobionych*"[20] i takich, którzy nie umieli wznieść się myślą ponad ciało i literę. „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego jednorodzonego, który rodząc się z niewiasty jako człowiek, od urodzenia poddał się Prawu, aby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, byśmy dostąpić mogli synostwa przez adopcję."[21]

Przeto tym z nas, którzy Go przyjęli i uwierzyli w Niego, „dał moc stania się dziećmi Boga"[22]. A zatem nie jesteśmy już niewolnikami [Prawa], lecz synami [Boga][23], nie podlegamy już Prawu, lecz łasce[24], i nie częściowo tylko służymy

---

12 3 Krl 19, 8.
13 Dn 10, 2 ns.
14 Por.: Rdz 17, 12; Kpł 12, 3; J 7, 22.
15 Kpł 23, 27 ns.
16 Por. Mt 12, 5.
17 Mt 12, 11.
18 Joz 6, 1 ns.
19 Por. Gal 4, 3.
20 Por. 1 Kor 3, 3.
21 Gal 4, 4—5.
22 J 1, 12.
23 Por. Gal 4, 7.
24 Por. Rz 6, 14.

Bogu i pod grozą, lecz poczuwamy się do oddawania Mu całego życia. A niewolnikowi — mam na myśli gniew i pożądliwość — dajemy na stałe odpocząć od grzechu i do obcowania z Bogiem zachęcamy, skierowując całe pożądanie nasze ku Bogu, a gniew uzbrajając na nieprzyjaciół Boga. Także bydlęciu z zaprzęgu, czyli naszemu ciału, podobnie każemy odpocząć od niewolniczego ulegania grzechowi, a popędzamy je do wykonywania rozkazów Bożych.

To wszystko nakazuje nam duchowe prawo Chrystusa[25],
⟨1205⟩ a ci, którzy je zachowują, są ponad Prawem Mojżeszowym. Bo gdy już przyszło to, co zupełne, próżne stało się to, co częściowe.[26] I gdy osłonę albo zasłonę Prawa rozdarło Ukrzyżowanie Zbawiciela[27], a Duch Święty zajaśniał w ognistych językach[28] — próżna stała się litera, ustało wszystko, co było cielesne, i skończyło się prawo niewolnictwa, a darowane nam zostało prawo wolności.[29] Odtąd czcimy uroczystym świętem całkowity odpoczynek natury ludzkiej: dzień zmartwychwstania, kiedy to Pan Jezus, „Przewodnik w życiu i Zbawiciel"[30], wprowadził nas do dziedzictwa, obiecanego tym[31], którzy oddają Bogu kult duchowy. Wszedł On tam pierwszy przed nami po swym zmartwychwstaniu, kiedy otworzyły się przed Nim bramy niebios, i zasiadł po prawicy Ojca w swoim ciele. Wejdą kiedyś za Nim także ci, którzy zachowują prawo duchowe.

Jeśli więc postępujemy według ducha[32], a nie według litery, powinniśmy odrzucić wszystko, co cielesne, a obrać duchową służbę Bogu i zjednoczenie z Bogiem. Obrzezaniem będzie dla nas porzucenie rozkoszy cielesnej i wszystkiego, co zbędne i niekonieczne. Bo i odrzezek jest czymś zbędnym i podobnie wszelka rozkosz, która nie rodzi się z Boga i w Bogu. Napletek zaś jest tylko zbędnym kawałkiem naskórka, pokrywającego narząd rozkoszy. A wszelka rozkosz nie pochodząca od Boga lub nie przyjmowana w duchu Bożym jest zbędnym elementem szczęśliwości. Te-

---

[25] Por.: Rz 7, 14; Gal 6, 2.
[26] Por. 1 Kor 13, 10.
[27] Por.: Mt 27, 51; Mk 15, 38; Łk 23, 45.
[28] Por. Dz 2, 3.
[29] Por.: Jk 1, 25; 2, 12.
[30] Dz 3, 15; por. 5, 31.
[31] Aluzja do Ziemi Obiecanej, do której prowadził Mojżesz.
[32] Por.: Gal 5, 25; Rz 2, 29.

go właśnie symbolem jest napletek. A szabatem będzie dla nas zaprzestanie grzechu. Tak więc oba te przykazania prowadzić będą do jednego wyniku i w ten sposób obydwa razem będą wypełnione przez tych, którzy duchem się kierują. W żadnej mierze nie będą oni winni przekroczenia Prawa.

Należy jeszcze dodać[33], że liczba siedem oznacza cały obecny czas, jak mówi mądry Salomon: „Rozdaj część pomiędzy siedmiu, czy nawet ośmiu"[34]. A błogosławiony Dawid tworząc Psalm „na oktawę"[35], opiewał odnowienie wszystkich rzeczy, mające nastąpić po powszechnym zmartwychwstaniu. Gdy więc Prawo nakazywało wstrzymanie się w dzień siódmy od spraw cielesnych, a oddanie się duchowym, mistycznie wskazało prawdziwemu Izraelowi, obdarzonemu umysłem zdolnym widzieć Boga, by w całym obecnym czasie poświęcał się Bogu i wznosił się ponad sprawy cielesne.

Rozdział XXIV

DZIEWICTWO

Cieleśni potępiają dziewictwo[1], a miłośnicy rozkoszy powołują się na świadectwo Pisma: „Przeklęty każdy, kto nie pozostawia potomstwa w Izraelu"[2]. My natomiast twierdzimy, opierając się na Bogu-Słowie, który z Dziewicy przyjął ciało, że dziewictwo pochodzi od Boga i zostało od początku wszczepione w naturę ludzką. Bo oto z ⟨1208⟩ dziewiczej ziemi utworzony zostaje pierwszy człowiek, a z samego tylko Adama bierze początek Ewa. W raju królowało dziewictwo. Mówi bowiem Pismo święte, że „byli nadzy (Adam i Ewa), a nie doznawali zawstydzenia"[3]. Dopiero kiedy przekroczyli [Boże przykazanie], spostrzegli swoją nagość, po czym powodowani wstydem sporządzili sobie przepaski.[4] I dopiero po owym przekroczeniu przykazania,

---

[33] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 44, 5; PG 36, 612—613.
[34] Ekl 11, 2.
[35] Psalmy 6 i 11. „Oktawa" — instrument o ośmiu strunach.
[1] Por. wyżej, księga II, r. XXX, s. 124.
[2] Pp 25, 9 (w innym brzmieniu).
[3] Rdz 2, 25.
[4] Por. Rdz 3, 7.

kiedy usłyszał [człowiek] wydany na siebie wyrok: „Ziemią jesteś i w ziemię ponownie się obrócisz" [5], kiedy zatem na skutek przekroczenia śmierć weszła na świat [6] — dopiero wówczas „poznał Adam swoją małżonkę Ewę, a ona poczęła i porodziła" [7]. Tak więc małżeństwo zostało wprowadzone w tym celu, by śmierć nie zmiotła i nie zniszczyła rodzaju ludzkiego. Zachować go miało odtąd wydawanie potomstwa.[8]

Lecz może ktoś powie: Po cóż więc [Bóg stworzył] mężczyznę i niewiastę [9] i jaki sens mają słowa: „Rośnijcie i rozmnażajcie się" [10]? Na to odpowiadamy: „Rośnijcie i rozmnażajcie się" nie oznacza jeszcze samo przez się rozmnażania się drogą obcowania małżeńskiego. W mocy Boga było sprawić, by rodzaj ludzki rozmnażał się w jakiś inny sposób, gdyby przykazanie zachowali [pierwsi ludzie] nie naruszone do końca.[11] Ponieważ jednak Bóg przewidział dzięki swojej wszechwiedzy, którą ogarnia wszystko, zanim się coś stanie, że pierwsi ludzie przekroczą przykazania i sprowadzą na siebie śmierć — uprzedzając to, co miało się stać, stworzył mężczyznę i kobietę i polecił im róść i rozmnażać się.

Powróćmy zatem do tematu i przyjrzyjmy się przywilejom dziewictwa. (To samo odnosić się będzie do cnoty czystości.[12])

Gdy Noe otrzymał rozkaz schronienia się do arki i ocalenia przez to życia w świecie, polecenie tak brzmiało: „Wejdź ty i synowie twoi, i żona twoja oraz żony synów twoich" [13]. Oddzielił zatem [Bóg] mężów od żon, aby dzięki wstrzemięźliwości mogli [wszyscy] uniknąć niebezpieczeństw morza i owej zagłady, która miała spotkać cały świat. Natomiast po ustaniu potopu rzekł Bóg: „Wyjdź ty i żona twoja, synowie twoi i żony synów twoich" [14]. Oto znowu dozwolone zostało pożycie małżeńskie dla rozmnażania się ludzi.

---

[5] Rdz 3, 19.
[6] Por. Rz 5, 12.
[7] Rdz 4, 1.
[8] Por. Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis*, 16.
[9] Por. Rdz 1, 27.
[10] Rdz 1, 28.
[11] Por. wyżej, księga II, r. XXX.
[12] Zdania w nawiasie brak w niektórych kodeksach.
[13] Rdz 7, 1.
[14] Rdz 8, 16.

A Eliasz, który na ognistym wozie wzniósł się do nieba[15] — czyż nie trwał w bezżeństwie[16] i nie wystawił mu świadectwa samą tą niezwykłą podróżą? Czy nie on też „zamknął niebiosa"[17], wskrzesił umarłych[18], przedzielił Jordan[19]? Czy nie były to dzieła dziewiczo czystego Eliasza? A jego uczeń, Elizeusz, czy nie ⟨1209⟩ w uznaniu tej samej cnoty otrzymał w podwójnej mierze łaskę Ducha [swego mistrza], jak o to prosił[20]? I czy nie dzięki wypróbowanej czystości okazali się silniejsi od ognia owi trzej młodzieńcy, kiedy dziewiczych ich ciał nie dotknęło niszczące działanie płomieni[21]? Podobnie Daniel czyż nie dzięki dziewictwu tak zahartowane miał ciało, że nie mogły się w nie wbić kły drapieżnych zwierząt[22]? A kiedy Bóg zamierzał objawić się Izraelitom, czy nie polecił im stanąć przed sobą w czystości cielesnej[23]? Czy kapłani nie musieli zachować się czystymi, by móc wejść do Świątyni i składać ofiary? Czyż więc Prawo nie dowiodło dostatecznie, że czystość oddaje wielką cześć Bogu?

Należy zatem pojmować w sposób bardziej duchowy postanowienie Prawa.[24] Istnieje bowiem potomstwo także duchowe, które przez miłość i bojaźń Boga poczyna się w łonie duszy, wydającym na świat i rodzącym ducha zbawienia. Tak trzeba rozumieć również owo: „Błogosławiony, kto ma potomków na Syjonie, a krewnych w Jeruzalem"[25]. Czyż bowiem każdego, kto ma potomków na Syjonie, a krewnych w Jeruzalem, nazwać można błogosławionym? Nawet jeśli jest on „cudzołożnikiem, opojem lub bałwochwalcą"[26] — byle tylko miał potomstwo na Syjonie i krewnych w Jeruzalem? Nikt rozumny na to nie przystanie.

---

[15] Por. 4 Krl 2, 11.
[16] Takie jest powszechne zapatrywanie Ojców.
[17] Sprowadzając posuchę, por.: 3 Krl 17, 1; Syr 48, 3; Jk 5, 17.
[18] Por.: 3 Krl 17, 19 ns; Syr 48, 5.
[19] Por 4 Krl 2, 8.
[20] Por. 4 Krl 2, 9 ns.
[21] Por. Dn 3, 24.
[22] Por. Dn 6, 21.
[23] Wj 19, 22.
[24] Aluzja do tekstu wyjściowego przeciwników czystości i dziewictwa, przytoczonego na wstępie rozdziału.
[25] Iz 31, 9 (nie w tym brzmieniu).
[26] Por 1 Kor 5, 11.

Dziewictwo — to styl życia aniołów, to cecha istotna wszelkiej natury duchowej. Lecz mówiąc tak, nie potępiamy małżeństwa, uchowaj Boże! Wiemy przecież, że Pan pochwalił małżeństwo przez sam fakt swej obecności [27] i także, że ktoś powiedział: „Małżeństwo godne czci i łoże nieskalane" [28]. Ale wiemy też, że dziewictwo jest lepsze od małżeństwa, które jest dobre. Bo w dziedzinie cnót, podobnie jak i występków, są stopnie wyższe i niższe. Wiemy dobrze, że wszyscy śmiertelni pochodzą z małżeństwa. Wyjątek stanowią tylko prarodzice rodzaju ludzkiego, bo byli płodem dziewictwa, nie małżeństwa. Bezżeństwo jednak jest naśladowaniem życia aniołów, jak powiedzieliśmy. O tyle więc dziewictwo jest cenniejsze od małżeństwa, o ile anioł stoi wyżej od człowieka. Lecz, czemu mówię „anioł"? Sam Chrystus stał się chwałą dziewictwa, rodząc się przedwiecznie dziewiczo z Ojca, a potem również dziewiczo jako człowiek z Dziewicy matki, kiedy w sposób ponadludzki przyjął z Niej ciało. Sam też następnie wyraził w sobie najwyższy ideał prawdziwego dziewictwa. Przez to jednak nie uczynił dziewictwa obowiązującym prawem dla nas, gdyż sam zaznaczył, że „nie wszyscy rozumieją to słowo" [29], ale swoim przykładem nam je zalecił i uzdolnił nas do niego. Toteż dla nikogo nie jest tajemnicą, że dziś dziewictwo szeroko się rozpowszechniło pomiędzy ludźmi.

(1212) Dobre jest rodzenie dzieci, co zapewnia małżeństwo, i dobre jest samo małżeństwo [30] ze względu na niepowściągliwość [31], którą tamuje, bo dzięki prawnemu związkowi nie dozwala, by szał namiętności popychał ludzi do nieprawych czynów. Dobre jest małżeństwo dla tych, którym brak opanowania. Lepsze jednak jest dziewictwo, bo sprzyja płodności duszy i wydaje Bogu jako owoc dojrzały — modlitwę. „Godne czci małżeństwo i łoże nieskalane, a nieczystych i cudzołożników sądzi Bóg." [32]

---

[27] Na uroczystości weselnej w Kanie Galilejskiej; por. J 2, 1 ns.
[28] Hbr 13, 4.
[29] Mt 19, 11.
[30] Przeciw gnostykom i manichejczykom (z którymi walczył już św. Paweł w tej kwestii).
[31] Por. 1 Kor 7, 2 (echo tej walki).
[32] Hbr 13, 4.

Rozdział XXV

OBRZEZANIE

Obrzezanie dane było jeszcze przed Prawem Abrahamowi (1213) — równocześnie z błogosławieństwami i obietnicą [Mesjasza] — jako znak, mający go odróżniać, razem z jego potomstwem i czeladzią od narodów, z którymi się stykał.[1] Wynika to stąd[2], że gdy Izrael sam przebywał przez czterdzieści lat na pustyni bez styczności z jakimkolwiek innym narodem, nie stosowano obrzezania do tych, którzy się na pustyni urodzili. Dopiero kiedy Jozue przeprowadził lud przez Jordan, poddali się obrzezaniu i ustanowiono po raz drugi to prawo. Pierwotne bowiem prawo obrzezania z czasów Abrahama później, podczas czterdziestoletniego pobytu na pustyni, przestało obowiązywać. Dlatego Bóg po raz drugi wydał ten nakaz Jozuemu po przejściu Jordanu, jak to czytamy w księdze Jozuego, syna Nawe (Nuna): „W owym to czasie rzekł Pan do Jozuego: »Sporządź sobie kamienne noże z krzemienia i osiadłszy obrzezaj synów Izraela jak dawniej«”[3]. A nieco niżej: „Do czterdziestu dwu lat przebywał Izrael na pustyni Madbarskiej[4] i dlatego większość synów owych wojowników, którzy wyszli byli z Egiptu, nie została obrzezana z pominięciem przykazań Boga. Przeto oznajmił im Bóg, że nie ujrzą ziemi dobrej, mlekiem i miodem płynącej, którą mieli otrzymać na mocy przyrzeczenia danego ich przodkom. Na ich miejsce zaś wybrał ich synów, których Jozue obrzezał, ponieważ nie byli obrzezani podczas drogi”[5]. Tak więc obrzezanie było znakiem, odróżniającym Izraela od narodów, z którymi obcował.[6]

---

[1] Por.: Rdz 12, 3 ns; 15, 5 ns; 17, 10.

[2] Por. Jan Chryzostom, *Hom. 39 in Genesim.*

[3] 5, 2 (według Septuaginty).

[4] W języku hebrajskim Midbar znaczy pustynia.

[5] 5, 5—7 (według Septuaginty).

[6] Autor tu wyraża opinię ogółu Ojców Wschodu (którą też podzielał na Zachodzie św. Hieronim), że obrzezanie nie miało charakteru jak gdyby sakramentalnego w Starym Przymierzu i nie oczyszczało z grzechu, lecz tylko było znakiem odróżniającym Izraela (by nie zaginęło plemię, z którego miał wyjść Mesjasz), a ponadto — jedynie wyobrażeniem chrztu bez właściwej temu sakramentowi skuteczności. Przeciwne zdanie przyjęło się — za św. Augustynem — na Zachodzie.

Lecz było również wyobrażeniem chrztu.[7] Podobnie bowiem jak obrzezanie pozbawia ciało nie części potrzebnej, lecz zbędnej i nieużytecznej, tak przez chrzest święty pozbywamy się grzechu. A grzech oczywiście jest nadmiarem pożądliwości i nieużyteczną pożądliwością. Bo w ogóle bez pożądania obyć się nie można ani też być zupełnie obojętnym wobec rozkoszy. Jednak zbędność rozkoszy, czy też zbędna rozkosz i żądza to jest właśnie grzech. Odcina go chrzest święty, gdy nam kładzie krzyż na czole jako znak czcigodny — nie dla odróżnienia nas od innych narodów, gdyż wszystkie narody dostąpiły chrztu i naznaczone zostały znakiem krzyża — lecz dla odróżnienia w każdym narodzie wierzącego od niewierzącego.

Od czasu więc kiedy zabłysła sama prawda, przestało mieć zastosowanie jej wyobrażenie i cień. Dlatego zbyteczne jest teraz obrzezanie i sprzeczne z chrztem świętym. Bo „kto poddaje się obrzezaniu, obowiązany jest do zachowania całego Prawa"[8]. Co do Pana, to On poddał się obrzezaniu[9], dla wypełnienia Prawa i całe Prawo łącznie z szabatem istotnie zachował, by je udoskonalić i potwierdzić.[10] Lecz od chwili ⟨1216⟩ gdy został ochrzczony, a Duch Święty na oczach ludzi zstąpił na Niego w postaci gołębicy — głoszony jest kult duchowy i duchowy styl życia oraz Królestwo niebieskie.

Rozdział XXVI

ANTYCHRYST[1]

Jest rzeczą pewną, że Antychryst się pojawi. Wprawdzie antychrystem[2] jest każdy „kto nie przyjmuje, że Syn Boży

---

[7] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 28; PG 36, 400; Atanazy, *De sabbato et circumcisione*.

[8] Gal 5, 3.

[9] Łk 2, 21.

[10] Por. Mt 5, 17.

[1] Jedynie Hipolit Rzymski w starożytności chrześcijańskiej napisał oddzielną księgę O *Antychryście*, wydał ją H. Achelis, GCS 1, 2, Berlin 1897, s. 1—47. Z tego dzieła czerpie Jan Damasceński, posługując się także uwagami Ireneusza, zawartymi w *Adversus Haereses*, PG 7.

[2] Tu przenośnie: przeciwnikiem Chrystusa.

przyszedł w *ciele*"[3] *i że* będąc prawdziwym Bogiem, *stał* się prawdziwym człowiekiem, pozostając nadal Bogiem — jednak Antychrystem w znaczeniu właściwym i szczególnym jest ten, który ma przyjść przed końcem świata.[4] Pierwej jednak muszą wszystkie narody usłyszeć Ewangelię, jak powiedział Pan[5], a wtedy ten przyjdzie, by dowieść bezbożności Żydów. Bo mówił Pan [do nich]: „Przyszedłem ja w imię Ojca mego, a nie przyjmujecie mnie; przyjdzie inny w imię swoje własne i przyjmiecie go"[6]. I Apostoł pisze: „Ponieważ nie przyjęli miłości prawdy ku swemu zbawieniu, dlatego pośle im Bóg działanie błędu, które ich przywiedzie do uwierzenia kłamstwu, aby sądzeni byli wszyscy ci, co nie uwierzyli prawdzie, ale przystali na nieprawość"[7]. Żydzi nie przyjęli prawdziwego Syna Bożego i Boga, Pana Jezusa Chrystusa, lecz przyjmą oszusta, który będzie się podawał za Boga.[8] O tym bowiem, że ogłosi się on Bogiem, tak mówił anioł, pouczając Daniela: „Na bogów swych ojców zważać nie będzie"[9]. Apostoł też ostrzega: „Niech was nikt nie zwodzi w jakikolwiek sposób, [gdyż nie nastąpi dzień Sądu], jeśli pierwej nie przyjdzie odstępstwo i nie objawi się człowiek nieprawości, syn zatracenia, przeciwnik i napastnik wobec wszystkiego, co ma związek z Bogiem i świętością, tak że sam zasiądzie w świątyni Bożej i będzie się podawał za Boga"[10]. W świątyni Bożej — nie naszej, lecz dawnej, żydowskiej, zasiądzie. Bo nie przyjdzie do nas, ale do Żydów, i nie ze względu na Chrystusa ⟨1217⟩ lub na tych, którzy do Niego należą. Dlatego właśnie nazywa się Antychrystem.

Najpierw więc będzie głoszona Ewangelia wszystkim narodom. „I wtedy objawi się ten niegodziwiec, którego przyjście spowoduje Szatan i ukaże go w całej mocy wśród znaków i fałszywych cudów, z całym oszustwem nieprawości wobec tych, którzy giną. Lecz Pan zabije go słowem ust swoich i zetrze go obecnością swego blasku."[11]

[3] 2 J, 7.
[4] Ireneusz, *Adversus Haereses*, lib. V, c. 25.
[5] Por. Mt 24, 14.
[6] J 5, 43.
[7] 2 Tes 2, 10—12.
[8] Por. 2 J 7.
[9] Dn 11, 37.
[10] 2 Tes 2, 3—4.
[11] Por. 2 Tes. 2, 8 ns.

Więc nie diabeł stanie się człowiekiem przez wcielenie jak Pan (wzdryga się na to nasza myśl), lecz człowiek zrodzi się z cudzołóstwa i podda się zupełnie działaniu szatana. Bo Bóg, znając naprzód okropność jego przyszłych zamierzeń, pozwoli, by diabeł w nim zamieszkał.

A zatem przyjdzie z cudzołóstwa, jak powiedzieliśmy, i potajemnie się wychowa, a potem z nagła powstanie, podniesie bunt i będzie panował. Na wstępie tego panowania, czy raczej tyranii, będzie udawał świętość. Jednak skoro tylko wzmocni się, prześladować zacznie Kościół Boży i okaże całą swoją przewrotność.

Przyjdzie zaś „w znakach i dziwach kłamstwa" [12] — fikcyjnych, nie prawdziwych cudów — i zwiedzie tych, których umysł opiera się na słabych i chwiejnych zasadach, i oderwie ich od Boga żywego tak podstępnie, że „nawet wybranych w błąd by wprowadził, gdyby to było możliwe" [13].

Henoch i Eliasz posłani zostaną na ziemię, by zwracać „serca ojców ku synom" [14], czyli Synagogę, do Pana naszego Jezusa Chrystusa i do nauki apostolskiej, i będą przez niego usunięci. A wtedy zjawi się Pan z nieba, taki jakim widzieli Go apostołowie idącego do nieba [15] — prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek — w chwale i mocy, i zabije człowieka nieprawości, syna zatracenia, „tchnieniem ust swoich" [16]. Niech więc nikt nie oczekuje, że Pan przyjdzie z ziemi [17], bo przyjdzie z nieba, jak sam zapewnił.[18]

Rozdział XXVII

[POWSZECHNE] ZMARTWYCHWSTANIE

Wierzymy także w powszechne zmartwychwstanie (czeka bowiem ono nas niezawodnie, czeka na pewno!), a pojmu-

[12] 2 Tes 2, 9.
[13] Mt 24, 24.
[14] Ml 4, 6.
[15] Por. Dz 1, 11.
[16] 2 Tes 2, 8.
[17] W ten sposób przyjdzie Antychryst, mogłaby więc zajść pomyłka.
[18] Por.: Mt 25, 31; Łk 21, 27.

jemy je, oczywiście, jako zmartwychwstanie ciał.[1] Bo powstać na nowo może jedynie to, co zginęło, a dusze ludzkie są przecież nieśmiertelne — jakże by więc mogły zmartwychwstać?

Ponieważ śmierć określamy jako rozłączenie duszy od ciała, zmartwychwstanie będzie konsekwentnie ponownym złączeniem się duszy z ciałem i powrotem rozdzielonej i zmarłej istoty do życia. To samo więc ciało, które uległo rozpadowi i zniszczeniu, zostanie wskrzeszone jako niezniszczalne.[2] Bo czyż Ten, który na początku utworzył je „z prochu ziemi"[3], nie będzie miał mocy powołać je z powrotem do życia, gdy z wyroku Stwórcy uległo rozpadowi i powróciło do ziemi, z której było wzięte?[4]

Jeśli nie ma zmartwychwstania, to — „jedzmy i pijmy"[5] i spędzajmy życie na używaniu wszelkich rozkoszy i przyjemności. Jeśli nie ma zmartwychwstania, to czym różnimy się od tworów nierozumnych? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to gratulujmy zwierzętom polnym ich beztroskiego życia. Jeśli nie ma zmartwychwstania, to nie ma też Boga, ani Opatrzności i wszystko dzieje się i staje przez przypadek. Widzimy przecież, jak wielu sprawiedliwych żyje w niedostatku i znosi krzywdy, nie mając w obecnym życiu żadnej nagrody, a grzeszni i występni opływają w bogactwo i pławią się w rozkoszach. Któż rozumny mógłby w tym widzieć jakąś sprawiedliwość lub dzieło mądrej Opatrzności? A więc musi przyjść zmartwychwstanie, musi przyjść koniecznie! Bo Bóg jest sprawiedliwy i sam będzie słuszną zapłatą dla tych, którzy w Nim pokładają nadzieję. Gdyby tylko dusza brała udział w zapasach o cnotę, ona tylko sama otrzymałaby wieniec zwycięstwa. I gdyby tylko sama dusza oddawała się rozkoszom, słusznie sama też tylko poniosłaby karę. Ponieważ jednak nie poza ciałem uprawiała cnotę albo hołdowała grzechowi, słusznie więc razem z nim musi odebrać nagrodę lub karę.

---

[1] Inaczej pojmowali zmartwychwstanie odstępcy, idąc za poglądem platoników, dla których ciało nie miało znaczenia. Mówili więc o ogólnej „naprawie" (*apokatastasis*): wszystkie dusze miały wrócić do stanu pierwotnego zażyłości z Bogiem.

[2] Por. 1 Kor 15, 42.

[3] Rdz 2, 7.

[4] Por.: Rdz 3, 19; Ekl 12, 7.

[5] 1 Kor 15, 32; Iz 22, 13.

(1221) O tym, że będzie zmartwychwstanie ciał, świadczy również Pismo święte. Oto, jak mówi Bóg do Noego po potopie: „Tak jak jarzyny ogrodu dałem wam wszystko na pokarm. Tylko mięsa z krwią żywą nie jedzcie, bo wtedy waszej krwi żywej zażądam, zażądam jej od wszystkich zwierząt, a od każdego człowieka zażądam życia za życie brata jego. Kto przeleje krew człowieka, jego krew przelana będzie za krew tamtego. Bo na wyobrażenie Boże uczyniłem człowieka" [6]. Jakże by zażądał krwi człowieka „od wszystkich zwierząt", gdyby nie wskrzesił ciał ludzi umarłych? Bo przecież nie zwierzęta będą śmiercią karane zamiast ludzi.

I znów do Mojżesza mówił: „Jam jest Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba" [7]. „Nie jest Bóg Bogiem umarłych" — tj. takich, co skoro pomarli, nie mieliby już powstać — „lecz żywych" [8], których dusze żyją w Jego ręku [9], a ciała żyć będą znowu dzięki zmartwychwstaniu. Praojciec Pana, Dawid, tak mówi do Boga: „Odejmiesz im Ducha i przestaną istnieć, i znowu w proch się zamienią" [10]. Mówi to oczywiście o ciałach, lecz zaraz dodaje: „Wyślesz Ducha twego i oto znowu żyją i odnowisz oblicze ziemi" [11].

A Izajasz [mówi]: „Powstaną umarli i obudzą się ci, co leżeli w grobach" [12]. Wiadomo zaś, że nie dusze kładzie się do grobów, lecz ciała.

Błogosławiony Ezechiel tak mówi: „I stało się, gdy miałem widzenie, że zatrzęsła się ziemia, a kości zbliżały się do siebie, kość do kości, i składały się ze sobą dokładnie. I zobaczyłem, że połączyły je ścięgna i pokryło ciało, a jego powierzchnią powlekła się skórą" [13]. Potem opisuje, jak na wezwanie powróciły do tych ciał dusze (*pneumata*).[14]

Czytamy też u Daniela: „W owym czasie powstanie Michał, książę wielki i obrońca synów ludu twego. I przyjdzie czas ucisku tak wielkiego, że podobnego nie było od

---

[6] Rdz 9, 3—6 (według Septuaginty).
[7] Wj 3, 6.
[8] Mt 22, 32.
[9] Por. Mdr 3, 1.
[10] Ps 103, 29.
[11] Ps 103, 30.
[12] 26, 19.
[13] 37, 7—8.
[14] Por. Ez 37, 9.

pojawienia się rodzaju ludzkiego aż do tej pory. A wtedy wybawiony zostanie lud twój, każdy z ludu, kto znajdzie się zapisany w księdze.[15] I obudzi się mnóstwo tych, co śpią w prochu ziemi: jedni do wiecznego życia, a inni na pohańbienie i wieczne zawstydzenie. I zajaśnieją mądrzy jak blask firmamentu, a wielu spośród sprawiedliwych — jak gwiazdy, i świecić będą na wieki i dłużej"[16]. Gdy [prorok] mówi: „I obudzi się mnóstwo tych, co śpią w prochu ziemi", jest rzeczą oczywistą, że ma na myśli zmartwychwstanie ciał. Nikt przecież nie powie, że to dusze śpią w prochu ziemi.

(1224) Lecz zupełnie wyraźnie przekazał nam prawdę *o zmartwychwstaniu ciał sam Pan w świętych Ewangeliach.* Oto mówi: „Ci, co są w grobach, usłyszą głos Syna Człowieczego i wyjdą z nich [wszyscy]: ci, którzy czynili dobro — by powstać do życia, a którzy pełnili zło — by stanąć na sąd"[17]. Któż jednak mądry powie, że w grobach są dusze?

A nie tylko słowem uczył Pan o zmartwychwstaniu ciał, lecz dowiódł tej prawdy także czynem. Najpierw przez to, że wskrzesił Łazarza, który już od czterech dni zmarły, zaczynał się rozkładać i cuchnąć.[18] Nie duszę przecież obudził oddzieloną od ciała, lecz właśnie ciało razem z duszą, i to nie inne, ale to samo, które się psuło. Inaczej jak by się stwierdziło prawdziwość wskrzeszenia i uwierzyło w nie, gdyby tego nie potwierdzały charakterystyczne cechy wskrzeszonego?[19]

Jednak Łazarza wskrzesił Pan dla udowodnienia swego Bóstwa oraz dla ułatwienia nam wiary w Jego własne *zmartwychwstanie i w nasze, a potem* wkrzeszony miał znowu umrzeć. Sam Pan natomiast stał się pierwociną zmartwychwstania doskonałego, po którym nie ma już ponownej śmierci. Dlatego to powiedział święty Apostoł Paweł: „Jeżeli zmarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wiara nasza i jeszcze dotąd pozostajemy w na-

---

15 Por. Ap 20, 15.
16 Ap 12, 1—3 (według Septuaginty). „Dłużej" — na zawsze.
17 J 5, 28.
18 Por. J 11, 38—44.
19 Charakterystyczne cechy osoby żyjącej, niepsucie się ciała.

szych grzechach"[20]. I dalej mówi: „Jednak Chrystus zmartwychwstał, pierwszy z tych, co pomarli"[21]. I nazwał Go Apostoł: „pierworodnym spośród umarłych"[22]. I jeszcze mówi: „Jeżeli wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tak Bóg tych, którzy w Jezusie umarli, razem z nim przyprowadzi"[23]. Powiedział „tak", tzn. jak i Pan zmartwychwstał.

Jest rzeczą oczywistą, że zmartwychwstanie Pana polegało na ponownym zjednoczeniu się duszy z nieskażonym ciałem (bo były rozdzielone). Mówił bowiem: „Zburzcie tę świątynię, a w trzech dniach ją odbuduję"[24]. Poza wszelką wątpliwością świadczy święta Ewangelia, że mówił to o własnym ciele. „Dotknijcie się mnie i zobaczcie"[25] — mówił Pan do swoich uczniów, gdy sądzili, że widzą ducha[26] — „że to ja jestem i nie odmieniłem się"[27]. „Bo duch nie ma ciała ani kości, a widzicie, że ja je mam."[28] A mówiąc to, pokazał im ręce i bok i pozwolił Tomaszowi, by ich dotknął.[29] Czy nie wystarczy to zupełnie, byśmy wierzyli w zmartwychwstanie ciał?

⟨1225⟩ A oto co jeszcze mówi święty Apostoł: „Potrzeba, aby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność"[30]. I to jeszcze: „Zasiewa się jako zniszczalne, a wschodzi jako niezniszczalne; zasiewa się jako słabe, a wschodzi jako mocne; zasiewa się jako pozbawione chwały, a wschodzi jako chwalebne; zasiewa się ciało zmysłowe (*psychikon* — czyli ciężkie i śmiertelne — a wschodzi ciało duchowe (*pneumatikon*)"[31], tzn. podobne do ciała Pana po zmartwychwstaniu, które przechodziło przez drzwi zamknięte, wolne było od

---

[20] 1 Kor 15, 16 ns.
[21] 1 Kor 13, 20 (dosłownie: „posnęli").
[22] Kol 1, 18.
[23] 1 Tes 4, 14.
[24] J 2, 19.
[25] Por. Łk 24, 37.
[26] To znaczy „zjawę".
[27] Słów: „*i nie odmieniłem się*" *nie ma* w Ewangelii. Dodawali je niektórzy Ojcowie Wschodu; por. Atanazy, *List do Epikteta*, 7; PG 26, 1051.
[28] Łk 24, 39.
[29] Por. J 20, 27.
[30] 1 Kor 15, 53.
[31] 1 Kor 15, 42—44.

zmęczenia, nie odczuwało potrzeby pokarmu, snu i napoju. „Będą jak aniołowie Boży"[32], według słów Pana. Nie będzie już małżeństwa ani rodzenia dzieci. Mówi też Apostoł: „Nasze obcowanie jest w niebie, skąd oczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa, który przemieni ciało naszej nędzy na podobieństwo ciała swojej chwały"[33]. Nie mówi tu o przemianie ciała w jakąś inną naturę (gdzieżby!), lecz tylko o jego przejściu ze stanu zniszczalności do niezniszczalności.[34]

„Lecz powie ktoś: Jak mogą umarli powstać?"[35] O niedowiarku! O niemądry człowieku! Czyż Ten, który proch ziemi zmienił w ciało samym „chcę", a nikłej komórce w łonie macierzyńskim kazał róść aż do ukształtowania tak misternie zbudowanego organizmu — nie potrafi o wiele łatwiej samą wolą przywrócić do bytu to, co już istniało i przestało istnieć?[36]

„Lecz w jakim ciele się ukażą? O, niepojętny!"[37] Jeśli upór nie pozwala ci wierzyć słowom Boga, to choć dziełom Jego uwierz. „Przecież i to, co ty siejesz, nie ożyje, jeśli wprzód nie obumrze. A to, co siejesz, nie jest jeszcze ciałem, które ma urosnąć, lecz tylko samym ziarnem, na przykład pszenicznym czy jakimś innym, któremu Bóg nadaje ciało, jakie dać postanowił, i to każdemu rodzajowi ziarna właściwe ciało"[38].

Przypatrz się więc ziarnom zagrzebanym w bruzdach niby w grobach. Któż to sprawia, że wypuszczają korzenie, łodygę, liście, kłosy i najsubtelniejsze źdźbła? Czy nie Stwórca wszystkich rzeczy? Czy nie [jest to] postanowienie Tego, który wszystko utworzył? Tak samo zatem powinieneś wierzyć, że i powstanie umarłych urzeczywistni się mocą woli i rozkazu Boga. Bo wola i moc idą u Niego w parze.

⟨1228⟩ A więc zmartwychwstaniemy, a dusze nasze połączą się znowu ze swymi ciałami unieśmiertelnionymi już, gdyż wolne będą od prawa zniszczenia, i tak staniemy przed

---

[32] Mk 12, 25.
[33] Flp 3, 20 ns.
[34] Por. Grzegorz z Nyssy, *De anima et resur.;* Epifaniusz, *Panarion, Haeres.* 6, 4.
[35] 1 Kor 15, 35.
[36] Por. Epifaniusz, *Ankyratos* n. 93.
[37] 1 Kor 15, 35 ns.
[38] 1 Kor 15, 36—39.

straszliwym trybunałem Chrystusa.[39] Wtedy diabeł i jego demony oraz jego człowiek, tj. Antychryst, a także bezbożni i grzesznicy będą wydani w ogień wieczny. Nie w ogień materialny, jak ten nasz, lecz taki, którego naturę zna tylko Bóg. A ci, którzy dobrze czynili, jaśnieć będą wraz z aniołami jak słońce[40] i żyć wiecznie z Panem naszym Jezusem Chrystusem. Widzieć Go będą zawsze, a On ich, i nieustanną radość będą z Niego czerpać, wielbiąc Go wraz z Ojcem i Duchem Świętym po nieskończone wieki wieków. Amen.

---

[39] Por.: Rz 14, 10; 2 Kor 5, 10.
[40] Por. Mt 13, 43.

SPIS RZECZY

Księga trzecia

[O WCIELENIU]

Księga czwarta

[UZUPEŁNIENIA DO NAUKI O DOGMACIE]